











Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel,** Dr. **Thorbecke,** in Leipzig Dr. **Krehl,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Zwei und vierzigster Band.

Leipzig 1888,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zweiundvierzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1888:

1114 Herr D. Löbel, Beamter des K. Ottomanischen Unterrichtsministeriums in Constantinopel.

1115 „ Dr. Dvořak, Privatdocent a. d. Universität in Prag.

1116 „ Dr. Aurel Stein, Principal of the Oriental Branch of the Penjab University in Lahore.

1117 „ Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Pfarrvikar in Untertürkheim bei Stuttgart.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Geheimen Rath Professor Dr. Fleischer in Leipzig, † den 9. Februar,

ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor Dr. Woldemar Schmidt in Leipzig, † den 31. Januar.

„ Dr. A. V. Huber, † den 20. März in Lana a. d. Etsch,

„ Professor Dr. E. Riehm in Halle, † den 8. April,

„ Dr. F. A. Strauss, Superintendent und Königl. Hofprediger in Potsdam, † den 16. April 1888.

Verzeichniss der vom 10. Februar 1888 bis 20. April 1888 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 4.

2. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique Paris. — Huitième Série. Tome X. No. 3. 1887.

3. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Baltimore, October 1887.

4. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1888. Nr. 1—6.

5. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1888. Nr. 1—3.

6. Zu Nr. 594a. 37. The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Paṇdit *Satyavrata Sámaśramí.* Calcutta. — Vol. IV. Fasc. IV. 1887. B. I., N. S., No. 626.

7. Zu Nr. 594a. 45. Tattva Chintámaṇi. Ed. by Paṇdita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Fasc. VII. 1887. — B. I., N. S., No. 627.

8. Zu Nr. 594a. 50. Vivádaratnákara, The. Ed. by Paṇdit *Dínanátha Vidyálankára.* Calcutta. — Fasc. VII. 1887. — B. I., N. S., No. 630.

9. Zu Nr. 594a. 53. Vṛihannáradíya Puráṇa, The. Ed. by Paṇdit *Hṛishíkeśa Sástrí.* Calcutta. — Fasc. IV. 1887. — B. I., N. S., No. 632.

10. Zu Nr. 594a. 55. Varáha Puráṇa, The. Edited by Paṇdit *Hṛishíkeśa Śástrí.* Calcutta. Fasc. II. III. 1887. B. I., N. S., No. 631. 635.

11. Zu Nr. 594a. 56. Ashṭasáhasriká Prajṇápáramitá. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Maháyána School of the Buddhists. now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rájendralála Mitra.* Calcutta. — Fasc. III. 1887. B. I., N. S., No. 629.

12. Zu Nr. 594b. 21. Zafarnámah by *Mauláná Sharfuddín 'Alí Yazdí* edited by *Mauláwí Muhammad Ilahdád.* Vol. II. Fasc. 1—3. Calcutta 1887. — B. I., N. S., No. 624. 633. 636.

13. Zu Nr. 594b. 22. The Maásir-ul-Umara by *Nawáb Samsámud-Dowla Shah Nawáz Khan.* Edited by *Mawlawi Abdur Rahím.* Calcutta. Vol. I. Fasc. I—IV. 1887. — B. I., N. S., No. 623. 628. 634. 637.

14. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. X. 1888. No. 3. 4.

15. Nr. 937. Index to the Transactions of the Literary Society of Bombay, Vols. I—III and to the Journals of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society. Vols. I—XVII. With a Historical Sketch of the Society. By *Ganpatrao Krishna Tirarekar.* Bombay 1886 (Nr. 937 b).

16. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LVI. Part I. No. II. III. 1887.

17. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1887. No. 9. 10. 1888. No. 1.

18. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome VIII. 4. Trimestre 1887.

19. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1888. No. 3. 4. 5. 6.

20. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Derde Deel. (Deel XXXVII der geheele Reeks). Tweede Aflevering. 1888.

21. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Band II. Heft III. 1888. Heft I.

22. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome XI. 1888. Janvier-Février.

23. Zu Nr. 2574 F. [1544]. *Lane*'s Arabic-English Lexicon. Edited by *Stanley Lane-Poole.* London. — Vol VIII. Fasc. 2. (ف). 1887.

24. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner*'s American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. VIII. No. 6. 1887.

25. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern.* Leipzig. Jahrgang 1888. Heft 1.

26. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIII. 1887. Выпускъ 6.

27. Zu Nr. 3219 [2487]. *Rájendralála Mitra*, Notices of Sanskrit Mss. Published under Orders of the Government of Bengal. Calcutta. — Vol. VIII. Part I. II. Nos. XX. XXI. 1885. 86.

28. Zu Nr. 3450 [163]. Society, Royal Asiatic. Journal of the China Branch. Shanghai. — New Series. Vol. XXII. Nos. 1. 2. 1887.

29. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. Vol. III. 2. Semestre. Fasc. 9. 10. 11. 12. 13. 1887.

30. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. ... von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band XI. Heft 1. 1888

31. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1888. Heft II. III.

32. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
    a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-septième. Livr. 2. 3. 1888.
    b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome quatorzième. Livr. 2. 3. 1888.
33. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *A. von Danckelman* Berlin. XXII. Band. Heft 6. 1887.
34. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XV. Band. No. 2. 3. 1888.
35. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VII. 2. 1888.
36. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsbericht. Berlin. — Jahrgang 1887. No. XL —LIV.
37. Zu Nr. 4527. Association, American Philological. Transactions. Published by the Association. Boston. — 1886. Vol. XVII. 1887.
38. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 55. 56. 1888.
39. Zu Nr. 4698 a. Mineral Resources of the United States. Calendar Year 1886. Washington 1887.
40. Zu Nr. 4797. *Bhandarkar, R. G.*, Report on the Search for Sanskrit Mss. in the Bombay Presidency during the Year 1883—84. Bombay 1887.
41. Zu Nr. 5023. Academy, California, of Sciences. Bulletin. Vol. 2. No. 7. San Francisco 1887.
42. Zu Nr. 5166 F. مواقع غرر شهور اعوام النصف الاول من القرن الرابع عشر في السنين الغرغوارية von ابراهيم عصمت الفلكي. Cairo 1887. (Fortsetzung.)

II. Andere Werke.

5275. Zu II. 12. a. *v. Hommel, F.*, Die älteste arabische Barlaam-Version. Wien 1887. (S. A.) (Vom Verf.).
5276. Zu III. 8. a. Festgruss an *Otto von Böhtlingk* zum Doktorjubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden. Stuttgart 1888. (Von Herrn Prof. E. Kuhn, München).
5277. Zu II. 12. b. γ. 5. Histoire de Joseph par Saint Ephrem. Poème inédit, en dix livres. Paris 1887. (Von Herrn Drugulin, Leipzig).
5278. Zu II. 12. a. ϑ. Al-Ġazzâlî's Makâṣid al-falâsifat. I. Theil: Die Logik. Cap. I—II. Herausgegeben von *Georg Beer*. Leiden 1888. [Leipziger Doktordissertation.] (Vom Verf.).
5279 Q. Zu II. 12. a. ε. شرح المقامات الحريرية للشريشي, 2 Bände. Bûlâk ١٣٠٠, am Rand der Text der Makâmen.
5280 Q. Zu II. 12. a. δ. لسان العرب لابن منظور الافريقي. Band 3 bis 14. Bûlâk ١٣٠٠ bis ١٣٠٢; (ثبت bis جعم).

5281 Q. Zu II. 12. a. η. هدى السارى لفتح البارى مقدّمة شرح صحيح البخارى لابن حجر العسقلانى Bûlâk ١٣٠١ und فتح البارى بشرح صحيح البخارى von ابن حجر العسقلانى. Band 1 bis 13, Bûlâk ١٣٠٠ bis ١٣٠١. Am Rand der Text des Sahîh Al-Buḥârî.

5282 Q. Zu II. 12. a. κ. خلاصة تذهيب تهذيب الكمال فى اسماء الرجال لصفىّ الدين أحمد بن عبد الله الخزرجىّ الانصارى. Bûlâk ١٣٠١.

5283 Q. Zu II. 12. a. κ. كتاب الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية فى مناقب سيدنا ومولانا الامام الليث بن سعد von ابن حجر العسقلانى und توالى التأسيس بمعالى ابن ادريس فى مناقب ابى عبد اللّه محمد بن ادريس الشافعى von ابن حجر العسقلانى. Bûlâk ١٣٠١.

5284. Zu II. 12. a. κ. الجزء الرابع من سلك الدرر فى اعيان القرن الثانى عشر لمحمد خليل المرادى الدمشقىّ. Bûlâk ١٣٠١. Vgl. Brill, Catalogue périodique, III, nr. 172.

5285. Zu II. 12. a. μ. ديوان على ابى نصر. Bûlâk ١٣٠٠, vgl. Brill, nr. 254.

5286 Q. Zu II. 12. a. ν. نيل الاوطار من أسرار منتقى الاخبار لمحمد ابن علىّ الشوكانى. 8 Bände, Bûlâk 1297. Am Rande: كتاب عون البارى لحلّ ادلّة البخارى لابى طيّب صدّيق بن حسن ابن علىّ الحسينى القنوجى البخارى. Vgl. Brill, nr. 283.

5287 Q. Zu II. 12. a. ξ. لباب التأويل فى معنى التنزيل لعلىّ بن محمّد البغدادى الصوفى المعروف بالخازن. 4 Bände, Bûlâk 1300. Am Rande: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لعبد اللّه بن احمد بن محمود النسفىّ. Vgl. Brill nr. 360.

5288 Q. Zu II. 12. a. ξ. السراج المنير فى الاعانة على معرفة بعض معانى كلام ربنا الحكيم الخبير للشيخ الامام الخطيب الشربينى.

4 Bände. Bûlâk 1299. Am Rand: فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن لشيخ الاسلام ابى يحيى زكريا الانصارى. Vgl. Brill nr. 376.

5289 Q. Zu II. 12. a. ν. محاضرة الاوائل ومسامرة الاواخر لعلاء الدين علىّ دده السكتوارىّ البسنوىّ. Bûlâk ١٣٠٠, vgl. Brill 275.

5290 Q. Zu II. 12. a. ν. مختصر تذكرة القرطبى لعبد الوهّاب الشعرانىّ, Bûlâk ١٣٠٠. — Am Rand: قرّة العيون ومفرّح القلب المحزون لأبى الليث السمرقندىّ. Vgl. Brill 288.

5291 Q. Zu II. 12. a. ν. مكارم الاخلاق للطبرسىّ, Bûlâk ١٣٠٠, vgl. Brill 252.

5292 Q. Zu II. 12. a. κ. كتاب الخراج لابى يوسف يعقوب بن ابراهيم, Bûlâk ١٣٠٢, vgl. Brill nr. 359. Am Rand: الجامع الصغير في الفقه لمحمد بن الحسن.

5293 Q. Zu II. 12. a. δ. نيل الارب في مثلّثات العرب لحسن قويدر, Bûlâk 1302. Vgl. Brill nr. 406.

5294 Zu II. 12. a. κ. العقد الثمين في محاسن اخبار وبدائع آثار الاقدمين من المصريين تأليف احمد افندى كمال. Bûlâk ١٣٠٠.

5295 Q. Zu II. 12. a. η. الحاشية المسمّاة ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الابصار لمحمّد امين الشهير بابن عابدين, 5 Bände. Bûlâk 1299.

5296 Q. Zu II. 12. a. η. Eine Fortsetzung und Anhang zur vorigen Nummer: قرّة عيون الاخيار لتكملة ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الابصار لمحمّد امين بن عابدين, 2 Bände. Bûlâk 1299.

5297 F. Zu II. 3. e. 4. Nummer 47 der türk. Zeitung ميزان vom 3. Raǵab 1305 (15. März 1888).

5298. Zu II. 12. a. δ. Das Kitâb al-wuḥûš von ʼAṣmaʻî. Mit einem Paralleltexte von Quṭrub. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr. *R. Geyer*. Wien 1888. (Vom Herausgeber).

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1888:

1118 Herr Dr. P. Jensen, Privatdoc. a. d. Univers. Strassburg.

1119 „ G. van Vloten in Leiden.

1120 „ Dr. Reinhold Baron Stackelberg in Abia, Gouv. Livland, Russland.

An Stelle eines ordentlichen Mitgliedes sind ferner beigetreten:

La Bibliothèque Khediviale, Caire (Egypte).

Die Grossherzogl. Hofbibliothek, Darmstadt.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Geh. Regierungsrath Dr. Ernst Bertheau in Göttingen. † den 17. Mai.
und

Herrn Dr. Carl August Hille, Kgl. Stiftsarzt in Dresden. † den 28. Mai d. J.

Verzeichniss der vom 21. April bis 30. Juni 1888 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. 1888. Vol. XX. Part II.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Zwei und vierzigster Band. 1888. Heft 1.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome XI. No. 2. 1888.
4. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1888. Nr. 7—13.
5. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1888. Nr. 4—7.
6. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. X. 1888. No. 5. 6.
7. Zu Nr. 1175 [2367]. Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. (d) Verzeichniss der Persischen Handschriften von *W. Pertsch*. Berlin 1888. (k) Verzeichniss der Armenischen Handschriften von *N. Karamianz*. Berlin 1888.
8. Zu Nr. 1422b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXV. 1887. Aflevering II.
9. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hage. — Deel XXXII. Aflevering 1. 1887.
10. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1888. No. 7. 8. 9. 10. 11. 12.
11. Zu Nr. 1856i. *Bock, Carl*, Reis in Oost- en Zuid-Borneo van Koetei naar Banjermassin. Tweede Gedeelte. 's Gravenhage 1887.
12. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1888. Heft II.
13. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XI. 1888. Mars-Avril.

14. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner*'s American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. IX. Nos. 1. 2.

15. Zu Nr. 3131 [3278]. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Zeitschrift, hrsg. durch deren Redactions-Comité. Wien. — 19. Jahrg. 1887.

16. Zu Nr. 3450 [163]. Society, Royal Asiatic. Journal of the China Branch. Shanghai. — New Series. Vol. XXII. Nos. 3. 4. 1887.

17. Zu Nr. 3477. *Donner, O.*, Vergleichendes Wörterbuch der Finnisch-Ugrischen Sprachen. III. Helsingfors 1888. (Vom Verf.).

18. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1888. Vol. IV. 1. Semestre. Fasc. 1. 2. 3. 4. 5. 6.

19. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1888. Heft IV. V. VI.

20. Zu Nr. 3937 [1666]. Annales auctore *Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt *J. Barth*, *Th. Nöldeke*, *P. de Jong*, *E. Prym*, *H. Thorbecke*, *S. Fraenkel*, *J. Guidi*, *D. H. Müller*, *M. Th. Houtsma*, *S. Guyard*, *V. Rosen* et *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. — Sect. II. Pars V quam ediderunt *J. Guidi* et *D. H. Müller*. 1888.

21. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.

    a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-septième. Livr. 4. 5. 6. 1888.

    b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome quatorzième. Livr. 4. 5. 6. 1888.

22. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *A. von Danckelman*. Berlin. XXIII. Band. Heft 3. 4. 1888.

23. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XV. Band. No. 4. 5. 1888.

24. Zu Nr. 4031. Bibliothek der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verzeichniss der Bücher. Berlin 1888 (Nr. 4031 a).

25. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. Tome dixième. 1887.

26. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Jean Réville*. Paris. — Huitième année. Tome XV. No. 3. Tome XVI. No. 1. 2. 1887.

27. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VII. 3. 1888.

28. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1888. No. I—XX.

29. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. No. 57. 58. 1888.

30. Zu Nr. 5016 Q. Selections from the Letters, Despatches, and other State Papers preserved in the Bombay Secretariat. Home Series. Vol. I. II. Edited by *George W. Forrest*. Bombay 1887 (Nr. 5016 a Q).

31. Zu Nr. 5023. Academy, California, of Sciences. Bulletin. Vol. 2. No. 8. San Francisco 1887.

32. Zu Nr. 5033. *Castelli, D.*, Storia degl' Israeliti secondo le fonti bibliche criticamente esposte. Volume II. La Monarchia. Milano 1888.

33. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller*. Berlin 1888. I. Jahrgang (Band I). Heft 2. 3. 4.

II. Andere Werke.

5299. Zu III. 9. *Bachmann, J.*, Die Philosophie des Neopythagoreers Secundus. Linguistisch-philosophische Studie. Berlin 1888. (Vom Verf.).

5300. Zu II. 3. e. δ. 1. رقعه خطی ماجموعه . شوکت عبد الرحمان سیبدر. Petersburg 1303 (1887). (Von Dr. Salemann).

5301. Zu II. 3. c. δ. 2. a. حکم حضرت سلطان العارفین خواجه احمد بن ابراهیم بن محمود بن افتخار یسوی. Kasan 1305. (Desgl.).

5302. Zu II. 3. e. δ. 1. *Redhouse, J. W.*, Turkish Dictionary, in two parts, English and Turkish, and Turkish and English. Second Edition, revised and enlarged by *Charles Wells*. London 1880.

5303. Zu II. 12. e. ζ. *Eppenstein, S.*, Aus dem Kohelet-Kommentar des Tanchum Jeruschalmi (Cap. I—VI). Mit Einleitung und Anmerkungen. Berlin 1888. (Leipziger Doktordissertation). (Vom Verf.).

5304. Zu II. 12. a. ϰ. The twenty-first volume of the Kitâb al-Aghânî, being a Collection of Biographies not contained in the Edition of Bûlâq. Edited from Manuscripts in the Royal Library of Munich by *R. E. Brünnow*. Part I. Text. Leyden 1888.

5305. Institution, Smithsonian. Bureau of Ethnology.

5305 (1). Zu III. 1. b. ε. *Thomas, C.*, Work in Mound Exploration of the Bureau of Ethnology. Washington 1887.

5305 (2) Zu III. 1. b. ε. *Holmes, W. H.*, The Use of Gold and other Metals among the Ancient Inhabitants of Chiriqui, Isthmus of Darien. Washington 1887.

5305 (3) Zu II. 4. a. ζ. *Pilling, J. C.*, Bibliography of the Eskimo Language. Washington 1887.

5305 (4) Zu II. 4. a. λ. *Pilling, J. C.*, Bibliography of the Siouan Languages. Washington 1887.

5305 (5) Zu III. 1. b. ε. *Henshaw, H. W.*, Perforated Stones from California. Washington 1887.

5306. Zu II. 12. a. μ. Der Diwan des Lebîd. Nach einer Handschrift zum ersten Male herausgegeben von Jûsuf Ḍijâ-ad-Dîn al-Châlidî. Wien 1880.

5307. Zu II. 7. h. ε. श्रीधर्मशास्त्रसंग्रहः वा अष्टाविंशतिस्मृतयः Bombay çak. 1805.

5308. Zu II. 12. b. α. 2. Biure Onkelos. Scholien zum Targum Onkelos. Von *Simon Baruch Schefftel*. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. *J. Perles*. München 1888. (Vom Herausgeber).

5309. Zu III. 7. Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale. Publié par *M. Henri Lavoix*. Khalifes Orientaux. Paris 1887.

5310 F. Zu III. 3. Government of Madras, Public Department. Archaeology. Recording letter from the Director-General forwarding Dr. *Hultzsch*'s progress report from 21. September 1887 to 31. January 1888. (Von Dr. Hultzsch).

5311. Zu III. 11. b. β. *Baethgen, Fr.*, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888. (Vom Verf.).

5312. Zu III. 4. a. Société Khédiviale de Géographie, Bulletin. IIe. Série. No. 12. Le Caire 1887. (Von Dr. Vollers).

5313. Zu III. 2. Bibliothèque Khédiviale du Caire. Rapport. Pour l'année 1887. Le Caire 1888. (Von Dr. Vollers).

5314 Q. Zu II. 12. a. ϰ. Nozhet-Elhâdi. Histoire de la dynastie Saadienne au Maroc (1511—1670) par *Mohammed Esseghir ben Elhadj ben Abdallah Eloufrâni.* Texte arabe publié par *O. Houdas.* Paris 1888. (Publications de l'École des Langues orientales vivantes. IIIe. Série. Vol. II).

5315. Zu II. 9. g. Al de boeken van het Nieuwe Testament in het Makassaarsch vertaald door Dr. *B. F. Matthes.* Deel I. Amsterdam 1875. Deel II. Amsterdam 1888. (Vom Uebersetzer).

5316. Zu II. 12. b. γ. 5. Die Schatzhöhle. Syrisch und Deutsch herausgegeben von *Carl Bezold.* Zweiter Teil. Texte. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. 1888. (M. 20.). (Vom Verleger).

5317. Zu III. 11. b. γ. *van Gelder, H. D.,* Moḥtar de valsche profeet. Leiden 1888. (Doktordissertation von Leiden.) (Vom Verf.).

5318. Zu II. 7. c. δ. 2. *Weber, A.,* Ueber alt-irânische Sternnamen. Berlin 1888. (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1888. I.). (Vom Verf.).

5319. Zu III. 1. b. β. *Manssúrov, B.,* Russische Ausgrabungen in Jerusalem. Zwei Briefe an Herrn Prof. Dr. *H. Guthe* in Leipzig. Heidelberg 1888.

5320 Q. Zu III. 8. b. *v. Bradke, P.,* Beiträge zur Kenntniss der vorhistorischen Entwickelung unseres Sprachstammes. Giessen 1888.

5321. Zu I. **लोकानन्द पत्रिका प्रथमः खण्डः.** Lokananda Patrica. A Monthly Sanskrit-English Journal published. in Madras, by the Lokananda Samaj, on the 15th of every Month. No. 1. 2. Madras 1887.

5322 Q. Zu III. 5. b. β. *Mahler, E.,* Astronomische Untersuchung über die angebliche Finsterniss unter Thakelath II. von Aegypten. Wien 1888. (S. A.). (Vom Verf.).

5323. Zu I. University, Imperial, of Japan (Teikoku Daigaku). The Calendar for the Year 1887—88. Tōkyō 1888. (Von der Imperial University of Japan).

5324. Zu II. 12. a. μ. الانوار الزاهية فى ديوان ابى العتاهية Beirut 1887.

5325. Zu II. 12. a. λ. كوكب الحجّ. Bûlâḳ 1303. (Von Dr. Vollers).

5326. Zu II. 12. a. δ. Kornelius van Dyck, الالفاظ العربيّة والفلسفة اللغويّة. Beirut 1886.

Die folgende Beschreibung der neuerworbenen Münzen sowie die Auswahl selbst verdankt die Gesellschaft der Güte des Herrn Geheimrat Dr. Pertsch in Gotha, wofür ihm die Gesellschaft auch öffentlich den besten Dank sagt.

B. 505. Zu III. b. α. Omaijaden. Dirham des Chalifen Hišâm geprägt zu Wâsiṭ im Jahre 124 d. H.

B. 506. Zu III. b. α. Abbasiden. Dirham des Chalifen al-Mahdī geprägt zu Baġdād im Jahre 162 d. H.

B. 507. Zu III. b. β. Unbestimmter Muwahide. Inschriften:

لا اله الا الله — R/ — الله ربنا

الامر لله لله — محمد رسولنا

لا قوة الا بالله — المهدى امامنا

S. Codera y Zaidin p. 219.

B. 508. Zu III. b. δ. Armenien. Münze des König Hethum. Inschriften: Hethum, König der Armenier >< Geprägt in der Stadt Sis. S. Brosset Nr. 13.

B. 509. Zu III. b. ζ. Æ. Ein Rubʿī von Nāṣir al-dīn Qāǵar, dem jetzt regierenden Šāh von Persien, geprägt zu Ṭihrān im Jahre 1297 = 1880.

B. 510. Zu III. b. ι. Ispahbad von Ṭabaristān. Ḫuršīd. Dirham vom Jahre 96 = 747 n. Chr. S. Mordtmann Nr. 876.

B. 511. Zu III. b. ι. Ispahbad von Ṭabaristān. ʿUmar. Dirham vom Jahre 129 = 780 n. Chr. S. Mordtmann Nr. 897.

B. 512. Zu III b. κ. Dirham des Samaniden Ismāʿīl ibn Aḥmad geprägt zu al-Šāš im Jahre 288 d. H.

B. 513. Zu III. b. κ. Dirham des Samaniden Ismāʿīl ibn Aḥmad geprägt in Samarqand im Jahre 292 d. H.

B. 514. Zu III. b. κ. Dirham des Samaniden Naṣr ibn Aḥmad geprägt zu al-Šāš im Jahre 309 d. H.

B. 515. Zu III. b. κ. Dirham des Samaniden Naṣr ibn Aḥmad geprägt zu Samarqand im Jahre 315 d. H.

B. 516. Zu III. b. κ. Dirham des Samaniden Naṣr ibn Aḥmad geprägt in Nīšāpūr im Jahre 325 d. H.

B. 517. Zu III. b. κ. Dirham des Samaniden Nūḥ ibn Naṣr geprägt zu Samarqand im Jahre 337 d. H.

B. 518. Zu III. b. κ. Dirham des Samaniden al-Manṣur ibn Nūḥ geprägt in al-Šāš im Jahre 360 d. H.

B. 519. Zu III. b. λ. Schöne Rupie von Šāh-ʿālam (regierte 1173—1221 d. H. = 1759—1806) geprägt zu Šāh-ǵahān-ābād d. i. Dihlī im Jahre 1220 d. H., dem 48. der Regierung = 1805/6. Inschriften: Ramal - ᴗ - - | - ᴗ - - | - ᴗ - - | - ᴗ -

سکهٔ صاحبقرانی زد زتایید اله

حامی دین محمد شه عالم پادشاه

In der Mitte die Jahreszahl ۱۲۲۰ und die Münzzeichen Prinsep 1 und 122

R دار الخلافة شاه جهان آباد سنة جلوس میمنت مانوس ۴۸

Obiger Vers ist Pertsch auf Rupien des Šāh-ʿālam noch nicht vorgekommen.

B. 520. Zu III. b. λ. Asam. König Gaurīnātha-Siṃha. Inschriften: Çrī-çrī-Haragauricaraṇāravinda-makaranda-madhukarasya. >< Çrī-çrī-svargadeva-çrī-Gaurīnātha-Siṃha-nṛpasya çāke 170?. Die Einerzahl ist verwischt. Die Münze ist also ungefähr im Jahre 1780 n. Chr. geprägt.

B. 521. Zu III b. hinter λ. Sultanat Atschih auf Sumātra. Die corrumpierten Inschriften sollen, wie sich aus besser geprägten Stücken ergiebt, heissen: بمغفر اجه دار السلام; auf der Rückseite ضرب und eine, hier vollkommen unleserliche Zahl. S. Millies Pl. XVII. No. 153.

Personalnachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der D. M. G. beigetreten:

Für 1888:

1121 Herr Dr. Moriz Winternitz, z. Z. in Oxford.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Lehrer E. R. Stigeler, gestorben zu Basel am 13. September.

Verzeichniss der vom 1. Juli bis 19. September 1888 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9a F. [28]. Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Bulletin. St. Pétersbourg. — Tome XXXII. No. 2. Juin 1888.

2. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. 1888. Vol. XX. Part III.

3. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Zwei und vierzigster Band. 1888. Heft 2.

4. Zu Nr. 183a Q. [2]. Akademie, Kgl. Bayrische, der Wissenschaften. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. München. — Achtzehnten Bandes erste Abtheilung 1888. [In der Reihe der Denkschriften der LXI. Band.]

5. Zu Nr. 183b Q. [3]. Festreden zur Feier des Stiftungstages der k. b. Akademie der Wissenschaften, geh. in den öffentlichen Sitzungen. München. — 1887: *K. Meiser,* Ueber historische Dramen der Römer.

6. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome XI. No. 3. Tome XII. No. 1. 1888.

7. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston, May 1888.

8. Zu Nr. 294a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. — Jahrgang 1887. CXIV. Band. II. Heft. CXV. Band.

9. Zu Nr. 295a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — Band 71. 72, 1. 1887. 1888.

10. Zu Nr. 593c. 3 [1646]. *Ibn Hajar,* A Biographical Dictionary of Persons who knew Muhammad. Ed. in Arabic, by M. *Abd-ul-Hai.* Calcutta. — Fasc. XXXIX. (Vol. II, 12). Fasc. XL. (Vol. II, 13). B. I. O. S. No. 263. 264

11. Zu Nr. 594a. 19. Chaturvarga-Chintámaṇi By *Hemádri.* Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. III. Part I. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. XVIII. 1888. — B. I., N. S., No. 652.

12. Zu Nr. 594a. 43. Paráśara Smṛiti by Paṇḍit *Chandrakánta Tarkálankára.* Calcutta. — Fasc. VI. 1888. — B. I., N. S., Nr. 649.

13. Zu Nr. 594a. 45. Tattva Chintámaṇi. Ed. by Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Fasc. VIII. 1887. — B. I., N. S., No. 639.

14. Zu Nr. 594 a. 47. Śrauta Sútra of Śankháyana, The. Ed. by Dr. *A. Hillebrandt.* Calcutta. — Vol. 1, Fasc. V. 1887. B. I., N. S., No. 638.

15. Zu Nr. 594 a. 51. Uvāsagadasāo, The. Ed. by Dr. *A. F. Rudolf Hoernle.* Calcutta. — Fasc. IV. 1887. — B. I, N. S., No. 644.

16. Zu Nr. 594 a. 52. Kúrma Puráṇa, The. Ed. by *Nílmaṇi Mukhopádhyáya Nyáyálankára.* Calcutta. — Fasc. V. VI. 1887. 88. — B. I., N. S., No. 642. 655.

17. Zu Nr. 594 a. 55. Varáha Puráṇa, The. Edited by Paṇḍit *Hrishíkeśa Śástrí.* Calcutta. Fasc. IV—VI. 1887. 88. B. I., N. S., No. 640. 647. 654.

18. Zu Nr. 594 a. 56. Ashṭasáhasriká Prajnápáramitá. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Maháyána School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rájendralála Mitra.* Calcutta. — Fasc. IV. 1887. B. I., N. S., No. 645.

19. Zu Nr. 594 a. 59. Madana Párijáta, The. Edited by Paṇḍit *Madhusúdana Smṛitiratna.* Calcutta. Fasc. I. 1887. B. I., N. S., No. 641.

20. Zu Nr. 594 b. 21. Zafarnámah by *Mauláná Sharfuddín 'Alí Yazdí* edited by *Mauláwi Muhammad Ilahdád.* Vol. II. Fasc. 4. 5. Calcutta 1888. — B. I., N. S., No. 646. 651.

21. Zu Nr. 594 b. 22. The Maásir-ul-Umara by *Nawáb Samsámud-Dowla Shah Nawáz Khan.* Edited by *Mawlawi Abdur Rahím.* Calcutta. Vol. I. Fasc. V – VIII. 1887. 88. — B. I., N. S., No. 643. 648. 653. 656.

22. Zu Nr. 594 e. 1. Shes rab kyi· pha rol tu· phyin pa· stoṅ phrag bar gyad pa· Sher-Phyin. Calcutta. Fasc. I. 1888. B. I., N. S. No. 650.

23. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. X. 1888. No. 7. 8. 9.

24. Zu Nr. 641 a Q. [22]. Akademie, Königliche, der Wissenschaften zu Berlin. Philosophische und historische Abhandlungen. Berlin. — Aus dem Jahre 1887. — 1888.

25. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1888. No. 2. 3.

26. Zu Nr. 1044. Address, Annual, to the Asiatic Society, Calcutta. February 1, 1888. By the President *E. T. Atkinson,* B. A. [Nr. 1044 d].

27. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1885. Part II. Washington 1886.

28. Zu Nr. 1232 a [2899]. Verein, Historischer, für Steiermark. Mittheilungen. Graz. — XXXVI. Heft. 1888.

29. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXV. Aflevering 4. 1887.

30. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hage. — Deel XXXII. Aflevering 2. 1888.

31. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome IX. 1e. 2e. Trimestre 1888.

32. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1888. No. 13.

33. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Derde Deel. (Deel XXXVII der geheele Reeks). Derde Aflevering. 1888.

34. Zu Nr. 2429. Nyelvemlékek, Régi Magyar. Kiadta a Magyar Tudományos Akadémia. Kötet IV, 2. V. Budapest 1888.

35. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome XI. 1888. Mai-Juin.

36. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner*'s American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. IX. No. 3.

37. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern.* Leipzig. Jahrgang 1888. Heft 2. 3.

38. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIV. 1888. Выпускъ 1.

39. Zu Nr. 2938 [41]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények kiadya a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Budenz, J.* Budapest. — XX. kötet, 3. füzet 1887.

40. Zu Nr. 2940 [42]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Almanach csillagászati és közönséges naptárral. Budapest. — 1888.

41. Zu Nr. 3100 [38]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréböl. Az I. osztály rendeletéböl szerkeszti *Gyulai Pál.* Budapest. — XIV. kötet 2—7. szám. 1887.

42. Zu Nr. 3411 [2338]. *Cunningham, A.,* Archaeological Survey of India. Calcutta. — Vol. XXIII. Report of a Tour in the Panjâb and Râjpûtâna in 1883—84. By Mr. *H. B. W. Garrick* under the superintendence of General *A. Cunningham.* Calcutta 1887. — *Smith, V. A.,* General Index to the Reports of the Archaeological Survey of India Volumes I to XXIII. With a Glossary and General Table of Contents. Calcutta 1887.

43. Zu Nr. 3450 [163]. Society, Royal Asiatic. Journal of the China Branch. Shanghai. — New Series. Vol XXII. No. 5. 1887.

44. Zu Nr. 3637. Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung von *Alfred Ludwig.* Sechster (Schluss-) Band. Wien 1888.

45. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of Books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1887. Quarter 2.

46. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1887. Quarter 3. 1888. Quarter 1.

47. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab. Lahore. — 1887. Quarter 3. 4.

48. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of Books printed in Lower Burma. Rangoon. — 1887. Quarter 3. 4. 1888. Quarter 1.

49. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1888. Vol. IV. 1. Semestre. Fasc. 7. 8. 9. 10.

50. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band XI. Heft 2. 1888.

51. Zu Nr. 3879. Nyelvemléktár. Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok. IX. X. kötet. Budapest 1888.

52. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-huitième. Livr. 1. 2. 1888.
b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome quatorzième. Livr. 7. 8. 1888.

53. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XV. Band. No. 6. 1888.

54. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VII. 4. 1888.

55. Zu Nr. 4558 Q. *Schlegel*, Dr. *G.*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineesche Karakters in het Tsiang-Tsiu Dialekt. Leiden. — Deel IV. Aflevering I. 1888.

56. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. No. 59. 60. 61. 1888.

57. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1887. Quarter 1. 1888. Quarter 1.

58. Zu Nr. 4813 F. Assam Library. Catalogue of Books and Periodicals. 1887. Quarter 3. 4. 1888. Quarter 1.

59. Zu Nr. 4872. *Brugsch, H.*, Religion und Mythologie der alten Aegypter. Nach den Denkmälern bearbeitet. 2. Hälfte. Mit 45 Holzschnitten. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. [Mark 10].

60. Zu Nr. 4881. *Fleischer, H. L.*, Kleinere Schriften. Band II. 1. 2. Leipzig 1888. (Von Frau Geheimräthin Fleischer).

61. Zu Nr. 5081. Turâṣ mam(l)lâ sûrîja. A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Sôbhâ. Edited and translated from the Manuscripts in the Berlin Royal Library by *Richard J. H. Gottheil.* Berlin 1887. [Nr. 5081 a].

62. Zu Nr. 5189. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsingissä. 1888. Nr. III. IV.

63. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller.* Berlin 1888. II. Jahrgang (Band II). Heft 1.

64. Zu Nr. 5208. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1653. Uitgegeven door .... Mr. *J. A. van der Chijs.* Batavia u. 's Hage 1888.

65. Zu Nr. 5265. *Graetz, H.*, Volkstümliche Geschichte der Juden in 3 Bänden. 1. Band. Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Vespasian. Leipzig (s. a.).

66. Zu Nr. 5310 F. Government of Madras. Public Department. Progress Report. 27th July 1888. No. 745.

II. Andere Werke.

5327. Zu II. 7. h. γ. 1. Studien, Vedische, von *R. Pischel* und *K. F. Geldner.* Heft I. Stuttgart 1888. (Von den Verfassern).

5328. Zu III. 8. b. *Lincke, A.*, Ein Wort zur Beurteilung des alten Orients. (Sonderabdruck aus der „Festschrift zur Jubelfeier des 25jährigen Bestehens des Vereins für Erdkunde zu Dresden"). (Vom Verf.).

5329. Zu II. 12. a. μ. *Gies, H.*, الفنون السبعة. Ein Beitrag zur Kenntniss sieben neuerer arabischer Versarten. Leipzig 1879. (Leipziger Doktordissertation). (Von Prof. A. Müller — Königsberg).

5330F. Zu III. 5. b. α. a) Relazione del commissario speciale Prof. *Lignana* Giacomo a S. E. il Ministro della Pubblica Istruzione sul Regio Collegio Asiatico di Napoli e documenti relativi. s. l. et a. b) Camera dei Deputati. Disegno di legge presentato dal Ministro della Istruzione Pubblica (*Coppino*). Riordinamento del Collegio Asiatico di Napoli. Seduta del 17 dicembre 1887. (Von Prof. E. Kuhn, München).

5331. Zu III. 2. Catalogue of the Library of the India Office. Vol. I. und Index. London 1888. (Vom Secretary of State in Council of India).

5332Q. Zu III 2. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part I. Vedic Manuscripts. By *Julius Eggeling*. London 1887. (Desgl.).

5333. Zu III. 12. a. β. 2. *E. Kautzsch* und *A. Socin*, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften, übersetzt. Freiburg i. B. 1888. (Von den Verfassern).

5334. Zu III. 7. *Six, J. P.*, Monnaies Grecques, inédites et incertaines. (Extr.) Londres 1888. (Vom Verf.).

5335. Zu II. 7. i. π. *József*, Föherczeg, Czigány Nyelvtan. Románo csibákero sziklaribe. Budapest 1888. [Erzherzog *Josef*, Grammatik der Zigeunersprache].

5336. Zu II. 3. a. ι. *Simonyi, Zsigmond*, A Magyar határozók. Kötet I. Budapest 1888. [*Simonyi*, Die Ungarischen Adverbien].

5337. Zu II. 3. e. δ. 2. b. *Kúnos, J.*, Oszmán-Török Népköltési Gyüjtemény. I. Kötet: Oszmán-Török Népmesék. Budapest 1887 [*Kúnos*, Sammlung Osmanisch-Türkischer Volksdichtungen. 1. Band: Osmanisch-Türkische Volksmärchen].

5338. Zu III 5 b. α. *Bayer, J.*, A Nemzeti Játékszín Története. Kötet I. II. Budapest 1887. [*Bayer*, Geschichte des nationalen Theaters Band I. II.].

5339. Zu II. 3. e. δ. 1. *Wied, Carl.* Die Kunst die Türkische Sprache durch Selbstunterricht schnell und leicht zu erlernen. Wien. Pest. Leipzig s. a. [Die Kunst der Polyglottie. 15. Theil.]

5340. Zu II. 12. e. ζ. *von Pavly, Johannes*, Šulchan-Arukh (Gedeckte Tafel). (Ez. XXIII, 41) oder das Ritual- und Gesetzbuch des Judenthums. Zum ersten Male aus dem Original frei ins Deutsche übersetzt. Basel 1888. Lieferung I. II.

5341Q. Zu III. 5. a. *Mahler, E.*, Chronologische Vergleichungs-Tabellen nebst einer Anleitung zu den Grundzügen der Chronologie. I. Heft. Die ägyptische, die alexandrinische, die seleucidische und die griechische Zeitrechnung. Wien 1888.

5342 Zu I. Studies, University. Published by the University of Nebraska. Vol. I. Nr. I. Lincoln, Nebraska. July 1888.

5343. Zu I. Mitteilungen des Akademisch-Orientalistischen Vereins zu Berlin. Berlin 1887.

Aus *A. F. Stenzlers* Nachlass sind der Bibliothek der D. M. G. durch die Witwe geschenkt worden:

B. 522. Index zum Manu. 2 Bände. I. a-n. II. p-w.

B. 523. Manu's Gesetzbuch übersetzt von *A. Fr. Stenzler*. Buch 1, 1—15. 3—12. Auf dem Umschlage steht von St.'s Hand: „Deutsche Uebersetzung angefangen August 1857, lange unterbrochen durch die Haus-

regeln, 7—12 früher beendet, 4 beendet den 10. April 1870, 5 den 26. Mai 1870 Himmelfahrt, 6 den 13. August 1871".

B. 524. Sammlungen über Manu aus Scholiasten u. a.

B. 525. Sammlungen über die Dharmaçāstra.

B. 526. Citate in der Mitākṣarā I—III.

B. 527. Citate im Vīramitrodaya.

B. 528. Sammlungen über Indisches Recht (Erbrecht, Criminalrecht und Vermischtes).

B. 529. Uebersetzung von Gautama's Dharmaçāstra.

B. 530. Sammlungen zu Gautama's Dharmaçāstra.

B. 531. Citate in Raghunandana's Smṛtitattva. Ed. Serampur.

B. 532. Beschreibung der auf Recht und Sitte sich beziehenden MSS. aus der Chambersschen Sammlung in der Kgl. Bibliothek zu Berlin; z. Th. ausführlicher als in Weber's Catalog.

B. 533. Sammlungen über prāyaççitta.

B. 534. Sammlungen über Opfer.

B. 535. Sammlungen über saṁskāra.

B. 536. Sammlungen über vrata.

B. 537. Sammlungen über Zinsen.

B. 538. Uebersetzung von Āpastamba's Dharmasūtra 1, 1—1, 20, 12 und 2, 14—2, 17, 7 nebst einzelnen Notizen zu Apastamba.

B. 539. Uebersetzung einzelner Abschnitte aus den Çrautasūtra des Āçvalāyana und Kātyāyana.

B. 540. Sammlungen über die Gṛhyasūtra. Darin ausser vielen Einzelheiten: 1) Uebersetzung von Gobhila's Gṛhyasūtra bis 4, 10, 26. [Dazu bemerkt Stenzler: „Ganz alte Arbeit, vielfach zu bessern"]. 2) Verzeichniss der Gobhilagṛhyamantra. 3) Auszüge aus Guṇaviṣṇu's Chāndogyamantrabhāṣya. Beziehen sich nur auf die mantra, die bei Gobhila und zugleich bei Pāraskara vorkommen. 4) Uebersetzung des Mānavagṛhyasūtra bis 1, 22, 9.

B. 541. Uebersetzung einzelner Hymnen aus Buch 1—5. 7. 9. 10 des Ṛgveda.

B. 542. Sammlungen über den Sāmaveda.

B. 543. Sammlungen zur Sanskritgrammatik.

B. 544. Sammlungen zur Sanskritlexicographie.

B. 545. Sammlungen zur Indischen Literaturgeschichte. 3 Voll.

B. 546. Sammlungen zur Indischen Culturgeschichte.

B. 547. Sammlungen zur Indischen Chronologie.

B. 548. Sammlungen zur Geographie und Geschichte Indiens.

B. 549. Sammlungen zur Indischen Botanik und Medizin.

B. 550. Sammlungen zur Indischen Philosophie.

B. 551. Zwei Abschriften des Ṛtusaṁhāra, „eine von Rosens Hand aus Sir W. Jones' Ausgabe und zwei Londoner MSS.", eine von Stenzlers Hand „aus dem seltenen ersten, von Sir W. Jones besorgten Druck, mit Collation der beiden Handschriften". Dazu bemerkt Stenzler: „Rosen und ich hatten diese Abschriften Bohlen geschenkt, welcher danach seine Ausgabe Lips. 1839 besorgte. Ich habe dieselben in der Auction von Bohlens Bibliothek erstanden 15. März. 1841."

B. 552. Scholien zu Bhartṛhari, çataka 1 und 2. Abgeschrieben von *Peter v. Bohlen* [aus Londoner MSS.]. Stenzler bemerkt dazu: „In der Auction von dessen (scil. P. v. Boblens) Bibliothek 15. März 1841 von mir erstanden."

B. 553 Bemerkungen Friedrich Rückerts zu Stenzlers Ausgabe des Raghuvaṁça. Autograph, an Stenzler geschenkt von Heinrich Rückert am 2. Januar 1867. Von Friedrich Rückerts Hand findet sich die Bemerkung: „Liegengebliebene Recension von Stenzlers Raghuvansa, gemacht Frühjahr 1834, wieder vorgenommen Frühjahr 1835 und wieder liegen gelassen". Enthält eine Analyse von Gesang 1—9. 16—19 mit zahlreichen Uebersetzungen und einen kurzen „kritischen Anhang".

B. 554. Sammlungen zur Sprachwissenschaft.

B. 555. Persica.

Generalversammlung zu Halle a. d. S.

Protokollarischer Bericht über die zu Halle a. d. S. am 9. October 1888 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Die Generalversammlung wurde vom Vorsitzenden Prof. Dr. Thorbecke-Halle 10 3/4 Uhr eröffnet. Anwesend waren 12 Herren, davon 11 Mitglieder der Gesellschaft. Es folgten dem herkömmlichen Brauche gemäss aufeinander:

1) Der Secretariatsbericht des Herrn Prof. Dr. Thorbecke, siehe Beilage A.
2) Der Bibliotheksbericht des Herrn Prof. Dr. Pischel, siehe Beilage B.
3) Der Redactionsbericht des Herrn Prof. Dr. Windisch, siehe Beilage C.
4) Der Kassenbericht des Herrn Prof. Dr. Windisch, siehe S. XXVI.

Zu Revisoren der Rechnungsführung wurden ernannt die Herren Prof Dr. Kautzsch und Dr. Baethgen.

An Stelle des verstorbenen Prof. Dr. Schlottmann wurde einstimmig zum 3. Vorstandsmitglied für Halle Prof. Dr. Kautzsch erwählt.

In den grossen Vorstand wurden die ausscheidenden Mitglieder Dr. Windisch, Dr. Roth und Dr. v. Gabelentz einstimmig wiedergewählt.

Ebenso wurde der Vorschlag des Herrn Vorsitzenden, das bibliographische Unternehmen von Prof. Dr. Aug. Müller auf zwei weitere Jahre mit je 500 Mk. zu unterstützen, einstimmig acceptirt.

Die Frage, ob gegen die in letzter Zeit durchgängig geübte Usance für in den „Abhandlungen" gedruckte Arbeiten Honorar entrichtet werden soll, wird unentschieden gelassen, da sich die Generalversammlung zu ihrer Beantwortung nicht competent glaubt; dagegen wird festgesetzt, dass die Frage auf der nächsten ordentlichen Generalversammlung eingehend erörtert und definitiv erledigt werden soll.

Zweite Sitzung Nachmittags 1/2 4 Uhr.

Auf Antrag der Herren Revisoren wird den Herren Rechnungsführern der DMG. Decharge ertheilt.

Beilage A.

Secretariatsbericht 1887—88.

Der DMG. sind in diesem Jahre als ordentliche Mitglieder beigetreten 11 Personen und 2 Bibliotheken. Dagegen hat ihr der Tod besonders herbe Verluste zugefügt; wir verloren ein Ehrenmitglied, den Mitbegründer und treuen Hort unserer Gesellschaft, Herrn Geheimrath Prof. Dr. H. L. Fleischer, und die ordentlichen Mitglieder Prof. John Avery, unsern hochverdienten langjährigen Secretär Prof. Dr. C. Schlottmann in Halle, Geh. Regierungsrath Prof. Dr. E. Bertheau in Göttingen, Hofrath Dr. K. A. Hille in Dresden, Prof. Dr. Wold. Schmidt in Leipzig, Dr. A. Huber in Leipzig, Prof. Dr. E. Riehm in Halle, Superintendent Dr. F. A. Strauss in Potsdam, Lehrer Stigeler in Basel.

Von Band 41 der Zeitschrift wurden 653 Exemplare, 482 an Mitglieder, 41 an gelehrte Gesellschaften und Institute und 130 durch den Buchhandel versandt.

Das Fleischerstipendium wurde gemäss einer der allerletzten Willensmeinungen seines Verleihers wieder an Herrn Dr. A. Huber verliehen, der seinem Lehrer nur zu bald in den Tod folgen sollte. Ueber den Vermögensstand des Stipendiums wird der Kassenbericht Auskunft geben.

Die Unterstützung von Dr. Mahler's chronologischen Tabellen seitens der Gesellschaft musste abgelehnt werden.

Frau Geheimrath Prof. Stenzler in Breslau, Herrn Prof. Dr. R. Pott in Halle und Frau Geheimrath Prof. Fleischer in Leipzig wurde der lebhafteste Dank der Gesellschaft für sehr werthvolle Schenkungen an unsere Bibliothek ausgesprochen.

Ein Conflikt mit unserer Commissionsfirma, der leicht zu einer Aenderung unseres bisherigen Verhältnisses hätte führen können, wurde dadurch beigelegt, dass dieselbe unseren wohlbegründeten Wünschen und Forderungen voll und ganz gerecht wurde.

Gemäss den Beschlüssen der Züricher Versammlung wurde ein neues Diplom hergestellt und nachträglich auch an die Mitglieder versandt, welche ein solches entbehrten, seitdem die Exemplare des alten erschöpft waren.

Von Prof. Dr. Aug. Müller's Bibliographie, welche von der Gesellschaft laut Beschluss in Zürich mit 500 Mark jährlich unterstützt wird, ist rechtzeitig der erste Band und vom zweiten das erste Heft erschienen.

Thorbecke.

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1887—1888.

Im verflossenen Jahre sind Fortsetzungen eingegangen zu 116 Nummern. Neu hinzugekommen sind 162 Nummern mit 230 Bänden. Darunter befinden sich sehr werthvolle arabische Texte, welche die Gesellschaft durch Vermittlung von Dr. Vollers im Umtausch gegen die Schriften der Gesellschaft von der ägyptischen Regierung erworben hat (cfr. ZDMG 42, p VI No. 5279 Q ff.). Auch die im zweiten Bande des Kataloges verzeichneten Sammlungen haben eine erhebliche Vermehrung erfahren. Aus dem Nachlass von Herrn Geheimrath

Pott sind von Herrn Prof. Pott (ausser einer Anzahl werthvoller Bücher) 2 MSS. geschenkt worden (cfr. ZDMG. 41, p. XXXVI) und Frau Geheimrath Stenzler in Breslau hat den schriftlichen Nachlass ihres verstorbenen Mannes der Bibliothek überwiesen (cfr. ZDMG. 42, p. XX ff.). Ferner sind aus dem Nachlass von Herrn Geheimrath Fleischer der Bibliothek durch die Witwe erhebliche Zuwendungen gemacht worden, über die später nach erfolgter Ordnung Bericht erstattet werden wird. Die Münzsammlung ist um 17 Nummern vermehrt worden durch Umtausch europäischer, für die Gesellschaft werthloser und nicht katalogisierter, Münzen gegen orientalische. Die Auswahl und Katalogisierung hat Herr Geheimrath Pertsch in Gotha die Güte gehabt zu besorgen (cfr. ZDMG. 42, p. XIII f.). Das Inventar der Bibliothek ist durch einen neuen Schrank für die Lieferungswerke und Doubletten und einen neuen Stempel bereichert worden. Ausgeliehen wurden 418 Bände und 7 MSS. an 35 Entleiher. Zur Benutzung auf der Bibliothek wurden MSS. geschickt von der Königl. Bibliothek zu Berlin, der Herzogl. Bibliothek zu Gotha und der East India Office Library in London.

R. Pischel,
d. Z. Bibliothekar der DMG.

Beilage C.

Aus dem Redactionsbericht für 1887—1888.

Der 42. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Gesellschaft.

Von weiteren Publicationen der Gesellschaft ist erschienen:

Das **Register zu Band XXXI—XL** der **Zeitschrift** der D. M. G. Von Dr. *Carl Adolf Florenz.* — Leipzig 1888. In Commission bei F. A. Brockhaus. — Dieses Register wird den Mitgliedern nicht gratis geliefert. Der Preis stellt sich auf 4 *M.*, für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 ₰.

Unterstützt worden ist von der D. M. G. der vierte (letzte) Band des von Professor Dr. *E. Kuhn* herausgegebenen Literatur-Blatts für Orientalische Philologie, sowie der erste Band von Professor Dr. *A. Müller*'s Orientalischer Bibliographie, vgl. die Beschlüsse Ztschr. XLI, S. XXII.

Beilage D.

Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Halle a. d. S.

1. Prof. R. Gosche, Halle a/S.
2. Windisch, Leipzig.
3. Kautzsch, Halle.
4. Baethgen, Halle.
*5. Gebhardt, Halle.
6. Hoberg, Paderborn.
7. Franke, Halle.
8. Fischer, Halle.
9. Pischel, Halle.
10. Thorbecke, Halle.
11. F. C. Andreas, Berlin.
12. Paul Horn, Berlin.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1887.

Einnahmen.

19633 M. 02 Pf. Kassenbestand vom Jahre 1886.

- 305 M. 46 Pf. auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1882/1886.
- 240 „ — „ Beitrag auf Lebenszeit von einem Mitgliede.
- 6332 „ 44 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1887.

6877 „ 90 „

- 30 M. 84 Pf. auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1884/1886.
- 191 „ 70 „ Porti für directe Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1887.

222 „ 54 „

767 „ 25 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1887, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

- 10443 M. 91 Pf. Bestand nach der Rechnung pro 1887.
- 9676 „ 66 „ „ „ „ „ „ 1886.
- 767 M. 25 Pf. Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1887 w. o.

300 „ — „ Nominalwerth des am 20. Decbr. 1887, als Ersatz für den per 31. Decbr. 1887 ausgeloosten 4%igen Kgl. Sächs. Staatsschuldschein Ser. II, No. 16523, neu angekauften ganz ders Art Ser. II, No. 21834.

405 „ 65 „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

Ausgaben.

7123 M. 17 Pf. für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 41“, von „Ibn Ja'îš, Commentar ed. Jahn, Band 2 Heft 4“, von „Mahler, Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen“, von „Amari, Seconda Appendice alla Bibl. arabo sicula“, vom „Register zur Zeitschrift Band 31 bis 40“ und von „Accidentien“.

500 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

1898 „ 01 „ Honorare, als:

- 1564 M. 01 Pf. für „Zeitschrift, Band 41“ und auf frühere Bände, incl. Correctur derselben.
- 30 „ — „ für Correctur von „Mahler, Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen.
- 304 „ — „ für das „Register zur Zeitschrift Band 31/40“, incl. Correctur.
- 1898 M. 01 Pf. w. o.

70 „ — „ Reisediäten an ein Vorstandsmitglied zur General-Versammlung in Zürich.

1720 „ — „ Honorare für Redaction der „Zeitschrift Band 41“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

313 „ 20 „ für Ankauf des, als Ersatz, an Stelle des per 31. Decbr. 1887 ausgeloosten 4%igen Kgl. Sächs. Staatsschuldscheins Ser. II, No. 16523, neu erworbenen ganz derselben Art: Ser. II, No. 21834.

81 „ — „ zurückerstattete Auslagen.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 *M.* — *ℌ* von der Königl. Preuss. Regierung.

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 *M.* — *ℌ* w. o.

3 „ 45 „ Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingeg. Wechsel und Checks.

33 „ 15 „ Dedication d. Comité d. V. Orientalisten-Congresses, Berlin: Erlös aus dem im Laufe d. J. 1887 erzielten Verkauf von Exemplaren d. Festschrift desselben.

1313 *M.* 69 *ℌ* durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 6. Aug. 1888, gedeckten Ausgaben.

3038 „ 20 „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 6. Aug. 1888.

4351 „ 89 „

35420 *M.* 85 *ℌ* Summa. Hiervon ab:

13801 „ 98 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

21618 *M.* 87 *ℌ* Bestand. (Davon: 9900 *M.* — *ℌ* in hypothek. angelegten Geldern,

10443 „ 91 „ Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii

und 1274 „ 96 „ baar)

21618 *M.* 87 *ℌ* w. o.

649 „ 51 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

367 „ 49 „ für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

137 „ 04 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, f. Schreib- u. Bibliotheks-Materialien, f. Emballage, Verpackung u. Transport von Büchern u. Beischlüssen, für Beleuchtung u. Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale und für Aufwartung,

1313 *M.* 69 *ℌ* Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 6. Aug. 1888.

290 „ 13 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

1023 „ 56 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den, von Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 6. Aug. 1888.

13801 *M.* 98 *ℌ* Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Zu Ehrenmitgliedern hat die D. M. G. ernannt, ihre langjährigen hochverdienten Mitglieder:

Herrn Professor Dr. J. Gildemeister in Bonn,
„ Professor Dr. E. Reuss in Strassburg.
„ Professor Dr. H. F. Wüstenfeld in Göttingen,

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1888:

1122 Herr Dr. Lucian Scherman in München.
1123 „ Michael Maschanoff, Professor a. d. geistlichen Akademie zu Kasan.

Für 1889:

1124 „ Dr. F. C. Andreas, Orientalisches Seminar in Berlin.
1125 „ cand. theol. J. Hausheer, z. Z. in Halle a. d. S.
1126 „ Rev. Theodor Kreussler, Ev. Lutheran Mission, Tranquebar, Madras Presidency, India.
1127 „ Dr. Georg Jacob, Assistent a. d. königl. Bibliothek zu Berlin.
1128 „ Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Secretär d. kgl. Hof- und Staats-Bibliothek in München.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Pierre Gustave Garrez, † am 3. Dec. 1888 zu Paris.

Verzeichniss der vom 20. September 1888 bis 23. Januar 1889 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9a F. [28]. Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Bulletin. St. Pétersbourg. — Tome XXXII. No. 3. 4. 1888.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Zwei und vierzigster Band. 1888. Heft 3.
3. Zu Nr. 155b [78]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Register zu Band XXXI—XL. 1888.
4. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome XII. No. 2. 1888.
5. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1888. Nr. 14—19. 20—26.
6. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1888. Nr. 8—12. 13—17.
7. Zu Nr. 594a. 19. Chaturvarga-Chintámaṇi By *Hemádri.* Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. III. Part II. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. I. 1888. — B. I., N. S., No. 675.
8. Zu Nr. 594a. 33. The Váyu Puráṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition. Ed. by Rájendralála Mitra. Calcutta. — Vol. II. Fasc. VII. 1888. — B. I., N. S., No. 681.
9. Zu Nr. 594a. 37. The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Pandit *Satyavrata Sámaśramí.* Calcutta. — Vol. IV. Fasc. V. 1888. — B. I., N. S., No. 664.
10. Zu Nr. 594a. 43. Paráśara Smṛiti by Paṇḍit *Chandrakánta Tarkálankára.* Calcutta. — Fasc. VII. 1888. — B. I., N. S., Nr. 678.
11. Zu Nr. 594a. 45. Tattva Chintámaṇi. Ed. by Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Fasc. IX. X. 1888. — B. I., N. S., No. 663
12. Zu Nr. 594a. 46. Kála Mádhava by Paṇḍit Chandrakánta Tarkálankára. Calcutta. — Fasc. IV. 1888. — B. I., N. S., No. 676.
13. Zu Nr. 594a. 47. Śrauta Sútra of Śánkháyana, The. Ed. by Dr. *A. Hillebrandt.* Calcutta. — Vol. I. Fasc. VI. 1888. — B. I., N. S., No. 667.
14. Zu Nr. 594a. 55. Varáha Puráṇa, The. Edited by Paṇḍit *Hrishíkeśa Śástrí.* Calcutta. Fasc. VII. 1888. — B. I., N. S., No. 677.

15. Zu Nr. 594 a. 56. Ashṭasáhasriká Prajnápáramitá. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Maháyána School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rájendralála Mitra.* Calcutta. — Fasc. V. 1888. — B. I., N. S., No. 671.

16. Zu Nr. 594 a. 59. Madana Párijáta, The. Edited by Paṇḍit *Madhusúdana Smṛitiratna.* Calcutta. Fasc. II. 1888. — B. I., N. S., No. 672.

17. Zu Nr. 594 a. 60. Aṇu Bháshyam, The. By Paṇḍit *Hemchandra Vidyáratna.* Calcutta. Fasc. I. 1888. — B. I., N. S., No. 657.

18. Zu Nr. 594 a. 61. Śrí Bháshyam. By Paṇḍit *Rámanátha Tarkaratna.* Calcutta. Fasc. I. 1888. — B. I., N. S., No. 658.

19. Zu Nr. 594 a. 62. Advaita Brahma Siddhi. By *Káśmíraka Sadánanda Yati.* Edited with critical Notes by Paṇḍit *Váman Śástrí Upádhyáya.* Calcutta. Fasc. I. 1888. — B. I., N. S., No. 661.

20. Zu Nr. 594 a. 63. Bṛihad-Dharma-Puráṇam. Edited by Paṇḍit *Haraprasád Śástrí.* Calcutta. Fasc. I. 1888. — B. I., N. S., No. 668.

21. Zu Nr. 594 b. 21. Ẓafarnámah by *Mauláná Sharfuddín 'Alí Yazdí* edited by *Maulawi Muhammad Iláhdád.* Vol. II. Fasc. VI—VIII. Calcutta 1888. — B. I., N. S., No. 660. 674. 683.

22. Zu Nr. 594 b. 22. The Maásir-ul-Umara by *Nawáb Samsámud-Dowla Shah Nawáz Khan.* Edited by *Mawlawi AbdurRahím.* Calcutta. Vol. I. Fasc. IX. Vol. II. Fasc. I—V. 1888. — B. I., N. S., No. 659. 665. 669. 673. 679. 684.

23. Zu Nr. 594 b. 23. Táríkh i Fírozsháhí by *Shams-i-Siráj Afíf.* Edited by *Maulavi Viláyat Husain.* Calcutta. Fasc. I—III. 1888. — B. I., N. S., No. 662. 666. 680.

24. Zu Nr. 594 d. 5. Tul'sî Sat'saí. With a short Commentary ed. by Paṇḍit *Bihárí Lál Chaube.* Calc. Fasc. I. 1888. — B. I., N. S., No. 670.

25. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. X. 1888. No. 10. 11. 12. Vol. XI. 1889. No. 1.

26. Zu Nr. 937 [162]. Society, Royal Asiatic. Journal of the Bombay Branch. Bombay. Vol. XVII. No. XLVI. 1887.

27. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LVII. Part I. No. I. II. 1888.

28. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1888. No. 4—8.

29. Zu Nr. 1175 e. Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Fünfter Band. Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkṛit-Handschriften. Von *A. Weber.* Zweiter Band. Zweite Abtheilung. Berlin 1888.

30. Zu Nr. 1422 a Q. [67]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Verhandelingen Batavia & 's Hage. — Deel XLV. Aflevering 2. 1888.

31. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXVI. 1888. Aflevering 1.

32. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — Deel XXXII. Aflevering 3. 1888.

33. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome IX. 3e Trimestre 1888.

34. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. 1888. No. 14. 15. 16. 17. 1889. No. 1.

35. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Derde Deel. (Deel XXXVII der geheele Reeks). Vierde Aflevering. 1888. Vierde Deel. (Deel XXXVIII der geheele Reeks). Eerste Aflevering. 1889.

36. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1888. Heft III. Band. II. Heft I. II.

37. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XII. 1888. 1—6.

38. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern*. Leipzig. Jahrgang 1888. Heft 4.

39. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIV. 1888. Выпускъ 2. 3.

40. Zu Nr. 2852 b [2596]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Отчетъ. С.-Петербургъ. — За 1887 Годъ. 1888.

41. Zu Nr. 3219 [2487]. *Rájendralála Mitra*, Notices of Sanskrit Mss. Published under Orders of the Government of Bengal. Calcutta. — Vol. IX. Part I. 1887.

42. Zu Nr. 3450 [163]. Society, Royal Asiatic. Journal of the China Branch. Shanghai. — New Series. Vol XXII. No. 6. 1887.

43. Zu Nr. 3545 [719]. *Peshotan*, Dastur *Behramjee Sanjana*. The Dinkard. The original Pahlavi Text; the same transliterated in Zend Characters; Translations of the Text in the Gujrati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select Terms. Bombay. — Vol. V. 1888.

44. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1888. Vol. IV. 1⁰ Semestre. Fasc. 11. 12. 13. 2⁰ Semestre. Fasc. 1. 2. 3. 4. 5.

45. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1888. Heft VII. VIII. IX. X.

46. Zu Nr. 3885. Boletin de la Sociedad de Geografía y Estadística de la Republica Mexicana. Tercera época. Tomo VI. Números 4—9. Mexico 1887.

47. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
    a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-huitième. Livr. 3. 4. 5. 6. 1888.
    b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome quatorzième. Livr. 9. 10. 11. 12. 1888.

48. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift Hrsg. von Dr. *A. von Danckelman*. Berlin. — 23. Band. Heft 5. 6. 1888.

49. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. — XV. Band. No. 7. 8. 9. 10. 1888.

50. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. Tome quatorzième 1887.

51. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Jean Réville.* Paris. — Huitième année. Tome XVI. No. 3. 1887. Neuvième année. Tome XVII. No. 1. 2. 1888.

52. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VII. 5. 1888.

53. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1888. No. XXI —XXXVII.

54. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. No. 62. 63. 64. 65. 1888.

55. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1888. Quarter 2.

56. Zu Nr. 4696 Q. Survey, United States Geological. Monographs. Washington. Vol. XII. *Emmons, S. F.*, Geology and Mining Industry of Leadville, Colorado. With Atlas. Washington 1886.

57. Zu Nr. 4832. Avesta, die heiligen Bücher der Parsen. Hrsg. von *K. F. Geldner.* Stuttgart. — II. Khorde Avesta. Fünfte Lieferung. Yasht 4, 8—11, 14. 1888.

58. Zu Nr. 4881. *Fleischer, H. L.*, Kleinere Schriften. Band III. Leipzig 1888. (Von Frau Geheimräthin Fleischer).

59. Zu Nr. 4931. Society, Asiatic, of Japan. Transactions. Yokohama. Vol. I—V. VI. 2. 3. VII—XV. XVI. 1. 2.

60. Zu Nr. 5134 Q. *Pott, A. F.*, Einleitung in die allgemeine Sprachwissenschaft. Zur Literatur der Sprachenkunde Amerikas. Leipzig 1888. (S.-A.) (Von Prof. Pott).

61. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller.* Berlin 1888. II. Jahrgang (Band II). Heft 2. 3.

62. Zu Nr. 5280 Q. لسان العرب لابن منظور الافريقى. Band 16. 17. Bûlâḳ ١٣٠٣.

63. Zu Nr. 5310 F. Government of Madras. Public Department. Progress Report. 6th September 1888, No. 877. 7th November 1888, No. 1050.

64. Zu Nr. 5324. *Abu 'l 'Atâhijah*, Diwân. Beirût 1887. (Von Prof. Thorbecke). (Nr. 5324 a).

II. Andere Werke.

5344. Zu II. 10. g. *Chamberlain, B. H.*, Aino Fairy Tales. Tokyo und Boston. No. 1. 2. (Von der Asiatic Society of Japan).

5345. Zu II. 10. c. *β*. Fairy Tale Series, Japanese. Tokyo. No. 8 —14. (Desgl.).

5346. Zu II. 8. i. *Uslar, Baron P. K.*, Этнографія Кавказа. Языкознаніе. II. Чеченскій языкъ. Tiflis 1888. (Von Herrn *Janoffsky*, Curateur de l'arrondissement scolaire du Caucase).

5347 Q. Zu III. 3. *Berchem, Max van*, Une mosquée du temps des Fatimites au Caire. Notice sur le Gâmi' el Goyûshi. Le Caire 1888. [Extrait du Vol. II. des Mémoires de l'Institut égyptien]. (Vom Verf.).

5348. Zu II. 12. a. ζ. Der Koran. Im Auszuge übersetzt von *Friedrich Rückert*, herausgegeben von *August Müller.* Frankfurt a. M. 1888. (Vom Herausgeber).

5349. Zu II. 12. a. *μ*. ديوان الخنساء, Beirût 1888.

5350. Zu II. 12. a. *u.* ديوان مجنون ليلى. Bûlâk 1294.

5351 Q. Zu II. 12. a. *z.* حاشية شمس الدين محمد عرفة الدسوقى على الشرح الكبير لابى البركات احمد الدردير. Am Rand der Šarḥ selbst zum مختصر خليل (Ḥ Ḫ 5,446). 4 Bände. Cairo 1304.

5352. Zu II. 12. a. *ι.* كتاب كنوز الصحّة. Cairo 1304.

5353 Q. Zu II. 12. a. *β.* حشية محمّد الصبّان على شرح الأشمونىّ على أُلفيّة ابن مالك. Am Rand der Šarḥ selbst (Ḥ Ḫ 1, 411, 2). 4 Bände. Cairo 1305.

5354 Q. Zu II. 12. a. *β.* شرح الشيخ حسن الكفراوىّ على متن الآجروميّة. Am Rand حاشية الشيخ اسمعيل الحمدىّ. Cairo 1305.

5355. Zu II. 12. a. *ι.* منهاج الدكّان لابى المنى ابن ابى نصر العطّار الاسرائيلىّ. Cairo 1305.

5356 Q. Zu II. 12. a. *z.* حشية محمّد بن عمر البقرىّ على شرح الرَحبيّة للامام سبط المردينىّ. Am Rand der Šarḥ selbst (Ḥ Ḫ 4, 398). Cairo 1305.

5357. Zu II. 12. a. *u.* كتاب شرح المعلّقات السبع للامام ابى عبد اللّه الحسين بن احمد الزوزنىّ. Cairo 1304.

5358. Zu II. 12. a. *z.* بدائع الزهور فى وقائع الدهور لمحمّد بن أحمد بن إِياس الحنفىّ. Cairo 1304.

5359 Q. Zu II. 12. a. *z.* تاريخ الاسحاقىّ. Am Rand: تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين تأليف عبد اللّه الشرقاوىّ. Cairo 1304.

5360 Q. Zu II. 12. a. *ζ.* الحاشية المسمّاة بالفتوحات الالهيّة بتوضيح تفسير الجلالين (Ḥ Ḫ 2, 358) للدقائق الخفيّة تأليف الشيخ سليمن الجمل. aus den Jahren 1196—1198. Am Rand: املاء ما منّ به الرحمن من وجوه الاعراب والقراآت فى جميع القرآن تأليف محبّ الدين ابى البقاء عبد اللّه العكبرىّ. genannt التبيان, s. Ḥ Ḫ 1, 353; 2, 185. 4 Bände. Cairo 1303.

5361 F. Zu II. 12. a. ξ. اعلان من المطبعة الخيرية كتاب تاج العروس شرح القاموس. Cairo 1306. (Von Dr. Vollers).

5362. Zu II. 12. b. γ. 1. *Gottheil, R. J. H.*, A Tract on the Syriac Conjunctions. (A.). (Vom Verf.).

5363. Zu II. 12. b. γ. 5. *Gottheil, R. J. H.*, A Syriac Fragment. (A.). (Vom Verf.).

5364. Zu II. 9. b. *Matthes, B. F.*, Al de boeken van het Nieuwe Testament in het Boegineesch vertaald. Deel I. Makassar und Amsterdam 1874. Deel II. Amsterdam 1888. (Von Herrn Dr. Matthes).

5365. Zu III. 5. b. δ. *Mašanov, M.*, Очеркъ быта Арабовъ въ эпоху Мухаммеда. Какъ введеніе къ изученію Ислама. Часть I. Kasan 1885. (Vom Verf.).

5366. Zu II. 7. i. λ. Dhammapadam ed. *Fausböll.* Kopenhagen 1855.

5367. Zu II. 10. a. α. *Kühnert, F.*, Ueber einige Lautcomplexe des Shanghai-Dialektes. Wien 1888. (S.-A.). (Vom Verf.).

5368. Zu III. 5. b. η. *Kühnert, F.*, Das Geistesleben der Chinesen in deren Schrift und Sprache. Vortrag, gehalten im Wissenschaftlichen Club am 29. März 1888. (Vom Verf.).

5369. Zu III. 11. b. ζ. *Harlez, Ch. de*, Les croyances religieuses des premiers Chinois. [Brüssel] 1888. (S.-A.) (Vom Verf.).

5370. Zu II. 12. a. μ. *'Abd al-ġanî an-Nabulusî.* Nafaḥât al-azhâr. Damaskus 1299.

5371. Zu II. 12. i. ν. Hemacandra's Grammatik der Prâkritsprachen (Siddhahemacandram Adhyâya VIII). Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Richard Pischel.* I. Theil. Text und Wortverzeichniss. Halle 1877. II. Theil. Uebersetzung und Erläuterungen. Halle 1880.

5372. Zu III. 8. b. *Bradke, P. v.*, Ueber die arische Alterthumswissenschaft und die Eigenart unseres Sprachstammes. Akademische Antrittsrede am 14. Juli 1888 gehalten. Giessen 1888. (Vom Verleger. M. 1.20).

5373. Zu III. 1. a. A Catalogue of engraved Gems in the British Museum (Department of Greek and Roman Antiquities). London 1888. (Von den Trustees of the British Museum).

5374 Q. Zu III. 2. Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum by *Charles Rieu.* London 1888. (Desgl.).

5375. Zu III. 5. b. δ. *Kremer, A. Freiherr von*, Ueber die philosophischen Gedichte des *Abul'alâ Ma'arry.* Eine culturgeschichtliche Studie. Wien 1888. (S.-A.) (Vom Verf.).

5376. Zu III. 5. c. *Teza, Emilio*, Di Paolino da San Bartolomeo. La vita scritta da anonimo. Venezia 1888. (S.-A.) (Vom Verf.).

5377. Zu III. 5. c. *Teza, Emilio*, Dalle lettere inedite di R. Lepsius ad J. Rosellini. Pisa 1888. (S.-A.) (Vom Verf.).

5378. Zu II. 12. a. λ. 'Al 'Umarî. Notizie d'Italia. Testo Arabo con versione Italiana e note di *Celestino Schiaparelli.* Roma 1888. (Vom Herausgeber).

5379. Zu III. 10. *Sanjana, Darab Dastur Peshotan*, Next-of-kin Marriages in Old Irân. London 1888. (Von den Trustees of the Sir Jamshedjee Jeejeeboy Translation Fund, Bombay).

5380. Zu II. 7. c. δ. 2. *Jackson, A. V. Williams*, A Hymn of Zoroaster. Yasna 31. Translated with Comments. Stuttgart 1888. (Vom Verf.).

5381. Zu II. 12. e. ϑ. *Lange, Alwin,* Die Entwicklung der ethischen Anschauungen in der hebräischen Maschaldichtung des Salomo, des Koheleth und des Siraziden. Halle a. S. s. a. (Doktordissertation).

5382. Zu III. 10. *Winter, Jacob,* Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen. Halle 1886 (Doktordissertation).

5383. Zu II. 12. b. γ. 4. *Weingarten, Lasser,* Die syrische Massora nach Bar-Hebraeus. Der Pentateuch. Halle 1887 (Doktordissertation).

5384. Zu III. 5. b. α. *Leonhardt, Karl,* Kaiser Nicephorus II. Phokas und die Hamdaniden. 960—969. Halle 1887 (Doktordissertation).

5385. Zu II. 12. e. ϑ. *Franke, Hermann,* Ueber Bedeutung, Inhalt und Alter des „Sepher Hajjaschar". Halle 1887 (Doktordissertation).

5386. Zu III. 11. b. β. *Grünbaum, Paul,* Die Priestergesetze bei Flavius Josephus. Eine Parallele zu Bibel und Tradition. Halle 1887 (Doktordissertation).

5387. Zu III. 5. b. δ. *Hirschfeld, H.,* Islam. Jahresbericht über den. s. a. (Sonderabdruck aus den „Jahresberichten der Geschichtswissenschaft" II, 174 ff.) (Vom Verf.).

5388. Zu II. 12. b. β. *Baneth, Hermann,* Des Samaritaners Marqah an die 22 Buchstaben, den Grundstock der hebräischen Sprache, anknüpfende Abhandlung. Halle 1888 (Doktordissertation).

5389. Zu II. 12. e. δ. *Landau, Samuel,* Ansichten des Talmuds und der Geonim über den exegetischen Wert des Midrasch. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Halle 1888 (Doktordissertation).

5390. Zu II. 12. e. ζ. *Bondi, Jonas,* Das Spruchbuch nach Saadja. Ein Auszug aus Saadja's כתאב טלב אלחכמה Cap. 1—9. Als Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung. Halle 1888 (Doktordissertation).

5391. Zu III. 11. b. β. *Wreschner, Leopold,* Samaritanische Traditionen, mitgetheilt und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung untersucht. Halle 1888 (Doktordissertation).

5392. Zu II. 12. e. ζ. *Taubeles, Samuel Aron,* Rabbiner, Saadia Gaon. Halle 1888 (Doktordissertation).

5393. Zu III. 7. Тизенгаузенъ, В. Г., Новое собраніе восточныхъ монетъ А. Б. Комарова. St. Petersburg 1888. (S.-A.). (Vom Verf.).

5394. Zu II. 12. a. ϑ. *Abû-l-Ḥasan Jehuda Hallewi,* Das Buch Al-Chazarî des. Im arabischen Urtext sowie in der hebräischen Uebersetzung des *Jehuda ibn Tibbon* herausgegeben von *Hartwig Hirschfeld.* II. Hälfte. Leipzig 1887. (Vom Herausgeber).

5395. Zu III. 5. b. δ. *Snouck Hurgronje, C.,* Mekka. Mit Bilder-Atlas. I. Die Stadt und ihre Herren. Haag 1888. (Vom Verf.).

5396 Q. Zu II. 3. e. *Radloff, W.,* Опытъ словаря Тюркскихъ нарѣчій. Выпускъ первый. — Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Erste Lieferung. St. Petersburg 1888. (Vom Verf.).

5397. Zu II. 3. *Grunzel, J.,* Die Vocalharmonie der altaischen Sprachen. Wien 1888. (S.-A.). (Vom Verf.).

5398. Zu II. 12. b. γ. 5. *Martin,* L'Hexaméron de Jacques d'Édesse. Paris 1888. (S.-A.). (Vom Verf.).

5399 Q. Zu II. 7. h. ζ. *Windisch, E.,* Ueber das Nyāyabhāshya. Leipzig 1888. (Vom Verf.).

5400. Zu III. 5. c. A la mémoire de Abel-Henri-Joseph Bergaigne. (Paris 1888). (Von Herrn Prof. Lehugeur).

5401. Zu II. 7. c. δ. 4. d. Jussuf und Suleicha. Romantisches Heldengedicht von *Firdussi.* Aus dem Persischen zum ersten Male übertragen von *Ottokar Schlechta-Wssehrd.* Wien 1889. (Vom Uebersetzer).

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1888.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in Leipzig.
- Dr. J. Gildemeister, Professor a. d. Universität in Bonn.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.
- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. E. Reuss, Professor a. d. Universität in Strassburg.
- Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London.
- Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath. früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, President of the American Oriental Society and Prof. of Sanskrit in Yale College, New-Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor a. d. Universität in Göttingen.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Major General William Nassau Lees, LL. D. in London.
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis, in Algier.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.

Herr Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Dr. Hermann Almkvist, Prof. der Vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
- Arthur Amiaud, Prof. in Paris (998).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach, Exc., in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Johannes Bachmann, z. Z. in Berlin (1099).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Professor an der Univ. in Halle (961).
- Rev. C. J. Ball, chaplain to the Hon. Society of Lincoln's Inn, Hebrew Lecturer in Merchant Taylors' School, London (1086).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an d. Univ. in Münster i/W. (955).
- René Basset, professeur à la chaire d'arabe de l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. A. Baumgartner, Doc. a. d. Univers. in Basel (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. ord. à l'école de Théologie in Genf (1096).
- Dr. Gust. Baur, Geheimer Kirchenrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner in Bhagulpore, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (983).
- R. L. Bensly, M. A., Professor a. d. Universität in Cambridge (498).
- Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Pfarrvikar in Untertürkheim bei Stuttgart (1117).
- Dr. Max van Berchem, in Château de Crans, Canton Vaud, Schweiz (1055).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos der k. k. Münz- und Antiken-Sammlung in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Carl Bezold, Privatdocent a. d. Univ. in München, z. Z. British Museum, WC., London (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- A. Bourguin, Pastor, Vals-le-Bain (Ardêche), Frankreich (1008).
- John Boxwell, B. C. S., Collector of Gaya, India (1069).
- Dr. Peter von Bradke, Professor an d. Univ. Giessen (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. H. Brugsch-Pascha, Kais. Legationsrath in Charlottenburg (276).
- Dr. Rud. E. Brünnow z. Z. in Oxford (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Ernest A. Budge B. A., Assist. Departm. Orient. Antiqu. Brit. Mus. London (1033).
- Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).
- Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena (1075).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München (979).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke, Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania U. S. A. (1067).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Univ. in Königsberg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove, Attaché bei der K. K. Oestr.-Ungar. Gesandtschaft in Constantinopel (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor der Sanskrit an der Universität in Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A. (923).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Buxweiler (742).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris (666).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Rev. Sam. R. Driver, Canon, Christ Church in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Dvořák, Privatdocent a. d. Universität in Prag (1115).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).

Herr Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Le Rocher bei Nion (947).
- Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Leipzig (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Waldemar Ettel, Marinepfarrer in Kiel (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École Supérieure des Lettres, Algier (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
- Hermann Feigl, Amanuensis a. d. k. k. Universitätsbibl. in Wien (1045).
- C. Feindel, kais. deutscher Vicekonsul, stellvertret. kais. Konsul in Kanton (836).
- Dr. Winand Fell, Professor a. d. Akademie in Münster i. W. (703).
- A. Fischer, z. Z. stud. theol. in Halle (1094).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Otto Franke in Halle a. d. S. (1080).
- Jacob Frei, z. Z. Correspondent bei der kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, erster Seminarlehrer in Köpenik bei Berlin (1041).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit in Lucknow, Indien (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Gymnasiallehrer u. Privatdocent in München (930).
- H. D. van Gelder in Haarlem (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Halle (1090).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Amanuensis a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald (877).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chestsey (Sussex) (718).
- K. Glaser, Professor am k. k. Staats-Obergymnas. in Triest (968).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New-York (1050).
- George A. Grierson, B. C. S. in Gaya, India (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Universität in Tübingen (780).
- Dr. Wilh. Grube, Privatdocent a. d. Univ. und Directorialass. a. d. Kgl. Mus. für Völkerkunde in Berlin (991).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Dr. Albert Grünwedel in Berlin (1059).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, k. russ. Staatsrath u. Schuldirector in Odessa (771).
- Lic. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig (919).
- Rev. Robert Gwynne in London (1040).
- Johannes Haardt, Pastor in Altendorf, Rheinland (1071).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).

Herr S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes Études, Paris (845).
- Ludwig Hallier, z. Z. stud. theol. et philol. in Strassburg (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer, Exc., k. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Professor am Kais. Orientalischen Seminar in Berlin (802).
- Dr. M. Heidenheim, English Chaplain und Doc. a. d. Universität in Zürich (570).
- Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck (965).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau (950).
- Dr. Heinrich Hillenbrand, Prof. d. bibl. Wissenschaften a. d. theologischen Lehranstalt in Fulda (1091).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Posen (995).
- Dr. G. Hoberg, Professor in Paderborn (1113).
- Dr. Reinhart Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Superintendent in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Bielefeld, Rheinprov (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. in Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr, bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, in Berlin (1066).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Gesandtschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Archaeological Survey, Madras (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden (1019).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Columbia College, New York City, N. Y. U. S. A. (1092).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univers. in Kiel (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Berlin (820).
- Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
- Dr. P. Jensen, Privatdoc. a. d. Univers. in Strassburg (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Th. W. Juynboll, z. Z. stud. litt. orient. in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Prof. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. S. J. Kämpf, k. k. Regierungsrath u. Prof. an d. Univers. in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. N. Karamianz (1083).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).

Herr Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle (621).
- Pastor Kayser in Menz bei Königsborn bei Magdeburg (1038).
- Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Budapest (1104).
- Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Dr. M. Klamroth, Oberlehrer am Wilhelmgymn. in Hamburg (962).
- Dr. Johannes Klatt in Berlin (878).
- Rev. F. A. Klein in Kairo (912).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
- Dr. M. Klein, Oberrabbiner in Gross-Becskerek, Ungarn (1052).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. H. G. Kleyn, Professor in Utrecht, Niederlande (1061).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New-York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut in New York (657).
- Lic. Dr. Eduard König, Professor an der Univ. in Rostock (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden (1073).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. Franz Kühnert in Wien (1109).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest (696).
- Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Corbara, Corsica (1028).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. S. Landauer, Docent u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg in Stuttgart (1043).
- Dr. Carl Lang, Director der höheren Knaben- und Mädchenschule in Konstantinopel (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit, Harvard College, Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605)
- Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Stade bei Hamburg (1013).
- Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Hilfsarbeiter bei der aegyptischen Abtheilung des Kgl. Museums in Berlin (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg (1026).
- John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the University of Cincinnati, Cincinnati, U. S. A. (733).
- Paul Lergetporer in Innsbruck (1100).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg (1021).

Herr Dr. Bruno Liebich in Breslau (1110).
- Right Rev. Dr. J. B. Lightfoot, Bishop of Durham Auckland Castle, Bishop Auckland (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden (942).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löbe, Kirchenrath in Altenburg (32).
- D. Löbel, Beamter des K. Ottomanischen Unterrichtsministeriums in Constantinopel (1114).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. L. Loewe in London (501).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. an der Univ. in Wien (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, Toronto, Canada, N.-A. (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. Oxford (1051).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien (1082).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus (Baselland) und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath u. Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor an der Univ. in Breslau (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Univ. in Gent (951).
- Dr. theol. L. H. Mills in Oxford (1059).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, z. Z. in China (690).
- Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. an der Univ. in Genf (1102).
- Dr. George F. Moore, Professor of theology, Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (Pera) (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, z. Z. Verweser des kaiserl. deutschen Konsulats in Salonik (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburg (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller-Hess in Bern (834).
- Dr. Friedrich Müller, Assist. am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin (1101).
- Dr. Eberh. Nestle, Gymnasialprofessor in Ulm (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. Karl Joh. Neumann, Professor a. d. Univers. Strassburg (982).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Jena (594).
- Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).
- Ludwig Nix, stud. ling. orient. in Leipzig (1079).

Herr Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- August Palm, Director des theol. Seminars in Maulbronn (794).
- Keropé Patkanian, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. Pauli in Leipzig (987).
- Dr. Felix E. Peiser in Berlin (1064).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Darabshah Dastur Peshutonji Behramji, B. A., Avesta and Pehlavi Scholar, Sir Jamsedji Z. College, Parsi Highpriest, Wadias Firetemple Chandanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Philipps, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Göttingen (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Halle a. S. (796).
- Dr. A. Plasberg, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Justin V. Prašek, K. K. Professor am Staatsgymnasium in Kolin, Böhmen (1032).
- Jules Preux, Biblioth. du Comité de Législation étrangère près le Ministère de la Justice, in Paris (1081).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- Dr. Wilhelm Radloff, kais. russ. w. Staatsrath, Mitglied der kais. Akademie in St. Petersburg (635).
- Julius Rainiss, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zircz, Ungarn (966).
- Dr. S. Reckendorf, Privatdocent an der Univ. in Freiburg i. B. (1077).
- Edward Rehatsek, Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Pastor in Wittenberg (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- J. N. Reuter, Magister der Philosophie in Abo, Finnland (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, New York (887).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim bei Landau (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages, Glasgow (953).

Herr Dr. Joh. Roediger, Oberbibliothekar an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Docent an der Universität und Lehrer an d. höheren Töchterschule in Halle a/S. (915).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Lic. Dr. Victor Ryssel, Professor an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. med. Saad, Médecin sanitaire à Trébizonde, Mer noire (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Salemann, Mitglied der kais. Akademie, Bibliothekar a. d. kais. Univers. zu St. Petersbuig (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henri Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, Exc., w. Geheimer Rath und Kammerherr in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A., und General-consul für Aegypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman in München (1122).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Torgny par Virton, Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Bezirksamtmann in Zweibrücken (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frohnstetten, Bayern (1047).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. in Berlin (994).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. Univ. in Prag (862).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. W. Schrameier, Gesandtschaftsprediger in Peking (976).
- Dr. Martin Schreiner, Rabbiner in Csurgó, Ungarn (1105).
- Dr. Paul Schröder, Kaiserl. Deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. T. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Darmstadt (790).
- J. Schwarzstein, Rabbiner u. Privatdocent in Karlsruhe (1097).
- Emile Senart in Paris (681).
- Dr. Chr. F. Seybold, Auxiliaire littéraire de S. M. Dom Pedro II. Empereur du Brésil, Rio de Janeiro (Petropolis) (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Kirchenrath und Prof. der Theologie in Jena (692).
- David Simonsen, Hülfsprediger a. d. israelitischen Gemeinde zu Kopenhagen (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- S. Alden Smith, Crafton, West Virginia, U. S. A. (1087).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).

Herr Dr. W. Robertson Smith, Lord Almoner's Professor of Arabic an d. Univ. in Cambridge (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Rudolf Edler von Sowa, k. k Gymnasialprofessor in Brünn (1039).
- Dr. F. von Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Jean Spiro, Prof. au Collège Sadiki in Tunis (1065).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg in Abia, Gouv. Livland, Russland (1120).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Aurel Stein, Principal of the Oriental Branch of the Penjab University, Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Directorialassist. bei der ägypt. Abtheil. des Kgl. Museums in Berlin (1060).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider in London (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Rev. Dr. Th. Stenhouse, Stockfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath u. Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Francisceums in Zerbst (364).
- John Strachan, Prof. of Greek, Owens College, Manchester (1088).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Dübendorf bei Basel (810).
- Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Dr. Hans Stumme, z. Z. in Tunis (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Oberrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne, Australien (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College, Benares (781).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Halle a. d. S. (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. C. Trieber in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. Errico Vitto, Console di S. M. il Re d'Italia, Aleppo, Syrien (1112).
- G. van Vloten in Leiden (1119).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Director der Viceköngl. Bibliothek in Kairo (1037).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. in Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).

Herr Dr. Albr. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Grossherz. Bad. Hofrath und Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Marburg (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, Privatdocent a. d. Univ. in Leipzig, z. Z. in London (974).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Docent a. d. Univ. in Bonn (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).
- Dr. Ernst Windisch, Prof. des Sanskrit an d. Univ. in Leipzig (737).
- Ernst Prinz zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
- Dr. Moritz Winternitz, z. Z. in Oxford (1121).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer a. D. in Tübingen (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Dublin (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
- Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
La Bibliothèque Khédiviale, Caire (Egypte).
Die Bodleiana in Oxford.
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt.
Der Mendelssohn-Verein in Frankfurt a. M.
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen.
Der Akademische Orientalisten-Verein in Berlin.
The Owens College in Manchester.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
„ Union Theological Seminary in New York.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Universität in Edinburgh.
„ Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
„ Universitäts-Bibliothek in Basel.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
„ Königl. Universitätsbiblothek in Kiel.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg
„ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
Der Berliner Orientalistische Verein in Berlin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. De Indische Gids (J. H. de Bussy), Amsterdam.
2. Die Redaccion de la Revista de Ciencias historicas in Barcelona.
3. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
4. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
5. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
8. Le Ministère de l'Instruction Publique, Caire (Égypte).
9. Die Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
10. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
11. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
12. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
13. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
14. Das Curatorium der Universität in Leiden.
15. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
16. Die Redaction der Internationalen Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft (Herr Dr. F. Techmer) in Leipzig.
17. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
18. Die Royal Geographical Society in London.
19. Das Athénee oriental in Louvain.
20. Das Musée Guimet in Lyon.
21. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
22. Die American Oriental Society in New Haven.
23. Monsieur le Directeur des Annales de l'Extrême-Orient in Paris.
24. Die École spéciale des langues orientales vivantes in Paris.
25. Die Revue Archéologique (Monsieur Clermont-Ganneau) in Paris.
26. Die Société Asiatique in Paris.
27. Die Société de Bibliographie (Polybiblion) in Paris.
28. Die Société de Géographie in Paris.
29. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
30. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
31. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
32. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
33. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
34. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
35. The Tokio Library (Hiroyuko Kato Sori Tökyö, Daigaku) Tökyö (Japan).
36. The Smithsonian Institution in Washington.
37. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
38. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
39. Asiatic Society of Japan in Tökyö.
40. Die Königl. Univ.-Bibliothek in Halle a. d. S. (Doubletten-Austausch).

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XLII. Band. 1847—88. 563 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XLII. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Da von Bd. 2, 3, 8, 9, 10, 26, 27, 29—32 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 2, 8, 9, 10, 26, 27, 29, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26, 27, 29, 31 und 32 welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 des 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1880. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindî genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von ***Ad. Fr. Stenzler.*** I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von ***Ad. Fr. Stenzler.*** I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von ***Fr. Kielhorn.*** 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von ***Alx. Kohut.*** 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von ***E. Meier.*** 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von ***Hm. Brockhaus.*** 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

——— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von ***A. Petermann.*** 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von ***O. Blau.*** 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von ***Albr. Weber.*** 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von ***Sam. Kohn.*** 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

——— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par ***P. Martin.*** 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von ***Ad. Fr. Stenzler.*** II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von ***M. Steinschneider.*** 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von ***Ad. Fr. Stenzler.*** II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkrit-Saṃskṛit Glossary, by ***H. Jacobi.*** 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von ***Georg Hoffmann.*** 1880. 14 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band.

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 *M.*)

——— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 21 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band. No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'iš Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 8. 1881. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 8. 1885. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 8. 1886. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalîjât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*)

Teufel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbî.

Von

Dr. M. Klamroth.

IV. Mathematiker und Astronomen.

Aufser den Ärzten und Philosophen interessierten die Araber nur noch die Mathematiker und Astronomen der Griechen, während ihnen infolge ihrer nationalen und religiösen Beschränktheit die *ποίησις* derselben, d. h. Dichtkunst, Beredsamkeit und Geschichtsschreibung, fremd blieb. Die exakten Wissenschaften, kurzweg Philosophie genannt, zerfielen den Arabern der spätern Zeit in vier Klassen (Ḥaǵ. Chalf. IV, 461):

1) Mathematik, (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik),

2) Logik (in dem weitern Sinne des Organons, doch ohne die wenig gewürdigte Poëtik),

3) Physik (ebenfalls im Sinne und Umfange der *Φυσικά* des Aristoteles)[1],

4) Metaphysik (mit der Theologie als Grundstein und der Politik als Schlufsstein)[2].

Die angewandten Wissenschaften wurden als secundäre diesem Schema eingereiht: die Physik in modernem Sinne (Mechanik, Optik u. s. w.) rechnete man zur Mathematik, die Medizin zur Physik. Nach dieser Einteilung der Wissenschaften gehören die Werke des Hippokrates und Galenus in die dritte Klasse, während diese sonst ebenso wie die zweite und vierte fast nur durch Aristoteles vertreten ist. Die Vertreter der ersten Klasse sind vor allen Euklides, Nikomachus[3]) und Ptolemäus, und diesen dreien ist auch von Ja'qûbî ein verhältnismäfsig grofser Raum gewidmet (p. 135—139, 139—143, 150 – 161). Den Namen eines Auszuges verdient indes nur die

---

1) Das erste der (7) physikalischen Werke handelt nach Ja'qûbî (vgl. ZDMG. XLI, p. 428) von den fünf Dingen: Stoff, Form, Ort, Bewegung und Zeit. Demgemäfs ist Ḥaǵ. Chalf. a. a. O. حِرْكَة für حكمة zu lesen.

2) Vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber (1868), p. 11—17 und p. 195—96.

3) ZDMG. XVIII, 693.

Darstellung der Nikomachischen Arithmetik; beim Ptolemäus sind nur die griechischen Capitel-Überschriften — mehr oder weniger wörtlich — übertragen: beim Euklides sollen gar die ersten Worte jedes Buches eine Inhaltsangabe ersetzen. Trotzdem will ich auch diese Partie, soweit es angeht und erforderlich scheint, wortgetreu verdeutschen [1]).

Pythagoras und Archimedes.

p. 134, l. 14 Nach ihm (Sokrates!) Pythagoras [2]). Er sprach zuerst über die Zahlen, die Arithmetik und die Geometrie, die Anordnung der Töne und die Verfertigung der Leier. Er lebte zur Zeit eines Königs Namens Augustus. Vor diesem mufste er fliehen. Derselbe verfolgte ihn, und Pythagoras fuhr übers Meer, bis er zu einem Tempel auf einer Insel kam. Diesen verbrannte der König über ihm mit Feuer [3]). — Pythagoras hatte einen Schüler Namens Archimedes. Derselbe verfertigte Brennspiegel, durch welche die Fahrzeuge des Feindes im Meere verbrannt wurden [4]).

Philon.

p. 135, l. 3 Ferner gehört zu ihnen Philon [5]), der Erfinder der Mechanik. Das sind Maschinen im Wasser, die dem gezeichneten Bilde gleichen(?).

---

1) Die eckige Klammer bezeichnet im Folgenden ein fehlerhaftes Plus oder Minus des arabischen Textes, die runde einen erklärenden Zusatz des Übersetzers. Die Bemerkungen wollen und können nicht erschöpfend sein; sie enthalten keine abgeschlossenen Ergebnisse, sondern Vorarbeiten für solche und Fingerzeige für weitere Untersuchungen.

2) Vgl. Fihr. p. 245, l. 15—20, dazu A. Müller, Die griech. Philosophen in der arabischen Überlieferung p. 5 und Anm. 6—8 (p. 31—34).

3) Die beiden ursprünglichen, von Dicaearchus (Diog. Laert. VIII, 21, Cobet p. 213, l. 43; Porphyrius 56, Cobet, Appendix p. 100, l. 18) und Aristoxenus (Jamblichus, Vita Pythag. XXXV, Cobet, Append. p. 80—81) gewährleisteten Nachrichten von der Verbrennung der Pythagoreer im Hause des Milo und dem Hungertode des Pythagoras im Musentempel zu Metapontum sind bekanntlich schon von den Griechen (Plutarch, Moralia, Dübner p. 1286, l. 23; Scholia in Platonem, Bekker II p. 421) und christlichen Apologeten (Athenagoras, Legat. pro Christ. XXVII, Dechair p. 123; Arnobius, Adv. gent. I, 40, Orelli p 27) zu der Sage von einer V e r b r e n n u n g d e s P y t h a g o r a s verschmolzen (Arnob. l. l. concrematus i n f a n o est). Ähnlich sind die beiden bei Porphyrius (Cobet, Append. p. 100) noch getrennten Erzählungen bei Ibn abi Usaibi'a (I p. 40 unten) mit einander vermengt. Die „Insel“ erklärt sich wohl aus den Worten des Porphyrius: *εἰς Δῆλον ἐπεπόρευτο* (Cobet, Append. p. 100, l. 12). Wen wir uns aber unter dem Augustus zu denken haben, ist mir wenigstens ein Rätsel.

4) مرآة محرقة = *καυστικὸν κάτοπτρον.* Die älteste, dem Ja'qûbî aber schwerlich bekannte Quelle dieser Sage ist wohl Galen, De temperam. III, 2 (Kühn I p. 657): *οὕτω δή πως, οἶμαι, καὶ τὸν Ἀρχιμήδην φασὶ διὰ τῶν πυρίων ἐμπρῆσαι τὰς τῶν πολεμίων τριήρεις.*

5) In dem verderbten افليمون (Cod. ابليمون), welches an sich als

Das Wasser setzt dieselben in Bewegung, ohne dafs etwas von ihnen bewegt wird, hebt sie an einem Orte heraus und senkt sie an einem andern. Die Maschinen, welche durch das Wasser bewegt werden, ohne dafs sie sich (von der Stelle?) bewegen, tauchen hervor, werden von ihm (dem Wasser) verschlungen und tauchen wieder hervor, entledigen (??) sich (des geschöpften Wassers?) und gehen weiter(?). Hierfür zeichnet er Figuren, so dafs sie (zu der Beschreibung) stimmen.

Euklides[2]).

p. 135, ult. p. 136

Ferner gehört zu ihnen Euklides, der Verfasser der Schrift „Euklides" über das Rechnen. „Euklides" bedeutet „der Schlüssel". Ptolemäus sagt nämlich[3]): Er ist eine Vorbereitung für die Rechenkunde und ein Schlüssel zur Wissenschaft der Schrift al-Maǵisṭî (Almagest) über die Sterne, die Kenntnis der Sehnen an den Bogenteilen der Kreise, d. h. der Sternsphären [— die bei den

Polemon oder Philemon gedeutet werden könnte, hat zuerst Steinschneider scharfsinnig den Namen Philon entdeckt. Zeitschr. f. Math. u. Phys. XXXI, p. 104 vgl. Ḥâǵ. Chalf. I, 400.

1) Eine der beschriebenen ähnliche Maschine findet man weder in den beiden im Original erhaltenen Büchern der Schrift *Βελοποιϊκά* (Veterum Mathematicorum Opera, Paris 1693, p. 49—104) noch in der lateinisch erhaltenen Abhandlung De ingeniis spiritualibus (V. Rose, Anecdota II, p. 283 sq., p. 299 sq.). Doch führt die seltsame Beschreibung wohl am ersten auf ein Schöpfrad (rota aquaria = دولاب) cf. Vitruv. X, 10 oder eine Wasseruhr (بنكام) Ḥâǵ. Chalf. II, p. 69/70. Vgl. Fleischer, Studien über Dozy's Supplément, in den Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. z. Leipz. Phil.-hist. Kl. XXXVIII, p. 190—91.

2) Seit meinem Versuche über den „arabischen Euklid" (ZDMG. XXXV, p. 270—326) ist dieser interessante Gegenstand von verschiedenen Seiten neu behandelt worden, nämlich abgesehen von Weissenborns lehrreichen Abhandlungen über die Euklid-Übersetzungen des Adelhard von Bath, des Campano und Zamberti, von dem verdienten Herausgeber des griechischen Textes der Elemente, Ludwig Heiberg in der Zeitschr. f. Math. u. Phys. XXIX, 1 und von dem handschriftenkundigen Moritz Steinschneider ebend. XXXI, 3. Heibergs Versuch, meine Resultate, abgesehen von einigen Zugeständnissen, zu widerlegen, ist, wie ich gern einräume, in der Hauptsache gelungen, ein Erfolg, welcher um so mehr Anerkennung verdient, als Heiberg sich in Bezug auf die arabische Version lediglich auf die von mir veröffentlichten Thatsachen stützen konnte. Für die Erörterung untergeordneter Meinungsverschiedenheiten ist diese Abhandlung nicht der geeignete Ort.

3) Dieselben dem Ptolemäus zugeschriebenen Worte lesen wir im Cod. Lugd. 965 (399) als Vorwort zur Euklid-Übersetzung des Ḥaǵǵâǵ ibn Jûsuf ibn Maṭar. Dieser Text ist auch vom Herausgeber benutzt (cf. Anm. a); aus ihm sind auch wohl die Worte in eckigen Klammern hinzugefügt. Eine weitere Variante ist البيها (البيهما?) hinter النظم l. 8. Eine Reminiscenz an diese Einleitung in die Elemente findet sich in hebräischen Übersetzungen der Optik (Steinschneider, Die mittleren Bücher der Araber, in der Zeitschr. f. Math. u. Phys. X, p. 471), nur dafs hier Euklid selber(!) seine Elemente als Vorstufe zum Almagest bezeichnet.

Astronomen Stufen [1]) (Grade) heifsen — zur Bestimmung der Bahn der Sterne], über Länge und Breite, ihr (der Planeten) Eilen und Säumen, Geradläufigkeit und Rückläufigkeit, Aufgang und Untergang, den Fall ihrer Strahlen, die Kunde von den Stunden des Tages und der Nacht, die Aufsteigungen (oder: Aufgangsörter) der Sterne und die Verschiedenheit derselben in jedem Klima der Erde, die Berechnung der Conjunction und Opposition, die Sonnenfinsternis und die Mondfinsternis und die verschiedene Ansicht (derselben) von den (verschiedenen) Horizonten der Erde in allen Himmelsstrichen.

Die Schrift „Euklides" besteht aus 13 Büchern, und in diesen 13 Büchern sind 452 [2]) Figuren (Lehrsätze) mit dem Beweise und der Erklärung, nach deren Verständnis dem der Rechenkunde Beflissenen jedes Capitel vom Rechnen leicht wird und sich erschliefst. Zuerst nennt er die Grundsätze, von denen die Wissenschaft aus-

---

1) Für das unbekannte كُرْدَجَات, welches ein persisches Lehnwort sein müfste, lese ich das durch den Zusammenhang geforderte دَرَجَات = *βαθμοί* cf. Delambre, Histoire de l'astronomie ancienne II p. 627. Es handelt sich offenbar um die Sehnen (*ὑποτεινόμεναι εὐθεῖαι*) unter den 360 Bogenteilen (*τμήματα* = قِطَع) eines gröfsten Kreises, cf. Almagest I, 9 (Halma p. 26). Ich will indes hiermit nur sagen, dafs die Veränderung in دَرَجَات sinngemäfs und naheliegend ist, ohne dem Worte كَرْدَج die Existenzberechtigung abzusprechen, zumal auch sonst in diesem Abschnitte mehrere seltenere Lehnwörter vorkommen, z. B. سواذج p. 170, l. 9. Ist كُردج = pehl. chûrtak (Justi, Bundehesch p. 126/7; Lagarde, Beitr. z. baktr. Lex. p. 39: אורטק), so hat man die Wahl zwischen den Bedeutungen „Tierkreiszeichen" (d. h. 30 Grad) und, da خُرْدَة = exiguus, minutus ist, „Minute" دَقِيقَة (d. h. $1/_{60}$ Grad).

2) Vgl. ZDMG. XXXV, p. 272 und 274 Mitte. Meine an der letzten Stelle ausgesprochene Ansicht wird durch die Angaben des Ja'qûbî bestätigt; demselben lag ohne Zweifel die ältere Übersetzung des Ḥaǵǵâǵ vor, zumal zu der Zeit, wo er schrieb, diejenige seines Zeitgenossen Isḥâq kaum schon vorhanden war. Der Hauptbeweis hierfür liegt darin, dafs die vorstehende Einleitung sich auch in der genannten Leidener Handschrift findet. Die grofsenteils wörtliche Übereinstimmung der Definitionen mit der Übersetzung des Isḥâq beweist nach dem a. a. O. p. 310 unten bis 311 oben Gesagten nichts dagegen. Auch finden sich in der That einzelne bemerkenswerte Abweichungen, auch in der Terminologie, z. B. مصمت *στερεός* für مجسّم (doch p. 138, l. 13 scheint das verschriebene المسمة d. H. eher auf المجسّمة als auf das vom Herausgeber hergestellte المصمتة zu deuten), ferner منقادر *σύμμετρος* für مشترك, سطح *πλάτος* für عرض u. s. w.

geht[1]), und durch deren Kenntnis man das Gewufste begreift, nämlich Satz, Beispiel, Umkehrung, Construction, Determination, Beweis, Abschlufs. Der Satz ist die Aussage, welche der ganzen Erklärung vorangestellt ist[2]). Das Beispiel ist die Gestalt der Figuren, von der etwas ausgesagt wird, und deren Beschaffenheit den Sinn des Satzes erklärt. Die Umkehrung[3]) ist das Gegenteil des Beispiels und die Verkehrung des Satzes zum Unmöglichen. Die Construction[4]) ist die Herstellung der Zeichnung[5]), wie sie der jedesmaligen Stufe der Wissenschaft entspricht. Die Determination ist die Unterscheidung zwischen dem möglichen und unmöglichen Satze. Der Beweis ist der Nachweis für die Bestätigung (d. h. die Wahrheit) des Satzes. Der Abschlufs ist die Beschliefsung der Wissenschaft durch das Gewufste[6]).

Buch 1. Über den Punkt, welcher keine Teile hat[7]), und die Linie, welche eine Länge ist ohne Breite[8]). 47 Sätze[9]). p. 137

Buch 2. Über jegliches Viereck mit parallelen Seiten und rechten Winkeln, gebildet von zwei Seiten, die den rechten Winkel einschliefsen[10]). 14 Sätze[11]).

---

1) Statt يزلف hat die Leidener Handschrift يكون. Die Stelle lautet hier: انّه واجب على كلّ مفسّر ان يبتدئ قبل تفسير كلّ كتاب بتعريف المقدّمات ووضعها فى ذلك الكتاب وهى سبع مقدّمات وذلك انّ الاسباب التى منها يكون العلم. Die gewöhnlichen Bedeutungen von زلف „nahe kommen" und „vorwärts schreiten" geben hier schwerlich einen befriedigenden Sinn. Denkbar wäre يُوَلِّفُ oder تَأَلَّفَ („aus denen sich die Wissenschaft zusammensetzt").

2) Der Text ist verderbt. Ich übersetze die Worte der Leidener Handschrift: المقدّم عن جملة التفسير (l. الخبر ?) الاخبار.

3) Der Terminus scheint aus der a. a. O. p. 287 oben besprochenen Formel هذا خلف entstanden zu sein, also den indirecten Beweis zu bezeichnen.

4) Eig. „Anordnung" (gr. *κατασκευή*).

5) Ueber عمل vgl. ZDMG. a. a. O. p. 285 unten.

6) Hiermit ist wohl nichts anderes gemeint als die bekannte Schlufsformel „Quod erat demonstrandum".

7) defin. 1.

8) defin. 2.

9) Vgl. ZDMG. XXXV, p. 273, l. 20 und p. 275, Absatz 1. Der fehlende Satz ist der letzte (48.) des Originals, die Umkehrung des Pythagoras.

10) defin. 1.

11) Statt اربعة واربعون ist gewifs اربعة عشر zu lesen.

Buch 3. Über die gleichen Kreise, deren Durchmesser gleich sind und die Linien von den Mittelpunkten zu den Umfängen [1]), und über die Berührungslinie, die am Kreise vorbeigeht, ohne ihn zu schneiden [2]). 35 Sätze [3]).

Buch 4. Wenn eine Figur in der andern ist, und die Ecken der inneren Figur die Seiten der äufseren berühren [4]). 16 Sätze.

Buch 5. Über den Teil, d. h. die Gröfse von der Gröfse, die kleinere von der gröfseren, wenn sie dieselbe mifst [5]). 25 Sätze.

Buch 6. Über die ähnlichen [6]) Flächen, wo die Winkel der einen denen der andern gleich sind, und wo die Seiten, welche die gleichen Winkel einschliefsen, proportional sind [7]), und über die Figuren mit reciproken Seiten, deren Seiten proportional sind [8]). 32 Sätze.

Buch 7. Über die Einheit [9]) und die gerade Zahl, welche sich teilen läfst in zwei gleiche Teile [10]), und die ungerade Zahl, welche sich nicht in zwei gleiche Teile teilen läfst und die Gerade um eine Einheit überragt [11]), und die Zahl, welche gerademalgerade heifst, d. h. die, welche von irgend einer geraden mit einer geraden Anzahl von Malen gemessen wird [12]), und die Zahl, welche

---

1) defin. 1. Die Umschreibung des Begriffes „Radius" (*ἡ ἐκ τοῦ κέντρου*) ist hier dieselbe wie in der Version des Isḥâq an dieser Stelle. Über den gewöhnlicheren und kürzeren Ausdruck vgl. ZDMG. a. a. O. p. 294.

2) defin. 2. Für يجوز hat Isḥ. يلقى.

3) Vgl. ZDMG. a. a. O. p. 273, l. 20 und p. 275, Absatz 2.

4) defin. 1. Für كان hat Isḥ. مرسوم.

5) defin. 1. Einfacher als die Emendation des Herausgebers und dem griechischen Originale mehr entsprechend ist die Streichung des Wortes الاكبر, wenn man es nicht hinter يعدّه stellen will, welches dann sein Suffix verlieren mufs.

6) Statt المتساوية ist المتشابهة zu lesen.

7) defin. 1.

8) defin. 2. Diese Definition, deren Ächtheit von Heiberg (II p. 73) mit Recht beanstandet wird, lautet bei Isḥ. fast wörtlich ebenso; die Worte على التقديم والتأخير sind in unserm Texte wohl nur durch ein Versehen ausgefallen.

9) defin. 1.

10) defin. 6.

11) defin. 7. Für يزيد على hat Isḥ. يخالف = gr. *διαφέρων*.

12) defin. 8. Wörtlich: mit einer Anzahl von Malen, deren Zahl gerade ist. Bei Isḥ. fehlt das Wort عدّة (Doppeltschreibung von يعدّه?), so auch in den beiden folgenden Definitionen.

gerademalungerade heifst, d. h. die, welche von irgend einer geraden mit einer ungeraden Anzahl von Malen gemessen wird[1]), und die Zahl, welche ungerademalungerade heifst, d. h. die, welche von irgend einer ungeraden Zahl mit einer ungeraden Anzahl von Malen gemessen wird[2]), und die Zahl, welche Primzahl heifst, d. h. die, welche nur von der Einheit gemessen wird[3]), und die Zahlen, welche im Verhältnis zu einander Primzahlen sind, d. h. die, welche sich von keiner gemeinsamen Zahl aufser der Einheit messen lassen[4]), und die zusammengesetzte Zahl, d. h. die, welche von einer andern Zahl gemessen wird[5]), und die Zahlen, welche im Verhältnis zu einander zusammengesetzt sind, d. h. die, welche von einer andern gemeinsamen Zahl gemessen werden[6]), und die mit einer andern Zahl vervielfältigte Zahl, d. h. die, welche vervielfältigt wird, so oft die vervielfältigende Zahl Einheiten hat, so dass eine andere Zahl hervorgebracht wird[7]), und die Quadratzahl, d. h. die, welche entsteht aus der Vervielfältigung einer Zahl durch sich selbst [und eingeschlossen wird von zwei gleichen Zahlen[8]), und die Kubikzahl, d. h. die, welche entsteht aus der Vervielfältigung einer Zahl durch sich selbst] und wieder durch sich selbst und eingeschlossen wird von drei gleichen Zahlen[9]), und die Flächenzahl, die eingeschlossen wird von zwei Zahlen[10]), und die Körperzahl, die eingeschlossen wird von drei Zahlen[11]), und die vollkommene Zahl, welche allen ihren Teilen (i. e. Factoren) gleich ist[12]), und die proportionalen Zahlen, wo die erste ein ebenso Vielfaches der zweiten ist wie die dritte von der vierten[13]), und die ähnlichen Flächen- und Körperzahlen, d. h. die, deren Seiten proportional sind[14]). Dies Buch (umfafst) 39 Sätze[15]). p. 138

Buch 8. Über die Zahlen, welche der Reihe nach (pro-

1) defin. 9. Heiberg (Die arab. Tradition der Elemente Euklids p. 19 unten) ist mir gegenüber (ZDMG. XXXV, p. 283) ohne Zweifel im Recht.

2) defin. 11.

3) defin. 12. Isḥ. الذى انما يلحقه العدّ بالواحد فقط.

4) defin. 13. Diese Definition soll im Euklid des Isḥâq erst von Thâbit nachgetragen worden sein.

5) defin. 14. Isḥ. الذى يلحقه العدّ بعدد ما اخر.

6) defin. 15.
7) defin. 16.
8) defin. 19.
9) defin. 20. Isḥ. ضرب عدد فيما يجتمع من ضربه فى مثله.
10) defin. 17.
11) defin. 18.
12) defin. 23.
13) defin. 21.
14) defin. 22.
15) So jetzt auch in Heibergs Ausgabe des Originals.

portional) sind, und die äufseren Glieder, die im Verhältnis zu einander Primzahlen sind [1]). 25 Sätze [2]).

Buch 9. Über die Multiplication der ähnlichen Flächenzahlen, so dass aus ihrer Multiplication die Quadratzahl entsteht [3]), [und die Zahlen, welche einander messen [4]).] und der Kubikzahl mit der Kubikzahl [5]), und was entsteht aus der Multiplication einer Kubikzahl mit einer Nicht-Kubikzahl [6]), und was entsteht aus den verbundenen proportionalen Zahlen, die auf einander folgen von der p. 139 Quadratzahl (?) an, und wie die Kubikzahl entsteht [7]), und was entsteht aus den proportionalen Zahlen, der körperlichen Kubikzahl und der Flächenzahl [8]), und die Zahlen, welche einander messen [9]), und wie abgezogen werden die geraden von den geraden [10]), die ungeraden von den ungeraden [11]), die geraden von den ungeraden [12]) und die ungeraden von den geraden [13]). 38 Sätze.

Buch 10. Über die Linien [14]), welche ein gemeinsames Mafs haben, welches sie zugleich mifst, und welche commensurabel heifsen, [und die incommensurabeln Linien], welche kein gemeinsames Mafs haben, welches sie zugleich mifst [15]), und die (potentiell) commensurabeln Linien, [deren Quadrate] eine Fläche zum gemeinsamen Mafse haben [16]). 104 Sätze [17]).

Buch 11. Über das Feste, welches Länge, Höhe und Breite hat [18]). 41 Sätze [19]).

Buch 12. Über die ähnlichen Vielecke, die sich im Kreise

1) prop. 1. Das Wort متناسبة (= *ἀνάλογον*) ist ausgefallen.

2) Heiberg: 27.

3) prop. 1. Der Wortlaut des Textes giebt einen andern, doch verkehrten Sinn.

4) Die Worte gehören gewifs nicht hierher.

5) prop. 4.

6) prop. 5.

7) prop. 8. Der Text ist verderbt: المؤلّفة entspricht dem *σύνθετος* prop. 7.

8) prop. 8—13 (?).

9) prop. 14.

10) prop. 24.

11) prop. 26.

12) prop. 27.

13) prop. 25.

14) Man erwartet مقادير (*μεγέθη*).

15) defin. 1.

16) defin. 2. Die Worte في القوّة sind ausgefallen.

17) Peyrard 117, Heiberg 115, Isḥâq 109, Ṭûsî (und Campano) 107, Ja'q. 104.

18) defin. 1. Isḥ. hat مجسّم für مصمت, عرض für سطح.

19) Heiberg: 39.

zu einander verhalten wie die [Zahl der] Quadrate aus den Kreisdurchmessern[1]). 15 Sätze[2]).

Buch 13, das letzte Buch des Euklid. Über die Linie, welche stetig (eig. nach Art eines Mittelgliedes und zweier Aufsenglieder) geteilt wird[3]). 21 Sätze[4]).

Von diesem Euklid giebt es auch eine Schrift über die Anblicke[5]) und ihre Verschiedenheit infolge der Ursprünge der Blicke (eig. Augen) und der Strahlen. Er sagt darin: Die Strahlen gehen vom Auge in geraden Linien aus und bewegen sich auf unermefslich zahlreichen Bahnen[6]). Diejenigen Dinge also, auf welche die Strahlen fallen, werden gesehen, und diejenigen, auf welche die Strahlen nicht fallen, werden nicht gesehen. Und hierüber zeichnet er verschiedene Figuren, durch welche er die Ausstrahlung des Blickes, und wie (sehr) dieselbe verschieden ist, erläutert. Die Anzahl der Figuren, durch welche er dies erläutert, beträgt 64[7]).

Nikomachus.

Ferner gehört zu ihnen Nikomachus, der Weise, der Pythagoreer. Derselbe trägt den Namen „Sieger im Rangstreit", und er ist der Vater des Aristoteles[8]). Von ihm giebt es eine Schrift über die Arithmetik[9]), in welcher er die Absicht verfolgt, die Zahlen

p. 140

1) prop. 1. Natürlich ist المسطوح الكثيرة zu lesen.

2) Heiberg: 18.

3) prop. 1.

4) Heiberg: 18. Vgl. ZDMG. a. a. O.

5) D. h. Optik. Näheres bei M. Steinschneider. Die mittleren Bücher der Araber in der Z. f. Math. und Phys. X, p. 468—472. Das Angeführte entspricht etwa dem 1., 3. und 4. Grundsatze des Originals.

6) Vgl. Ibn al Haiṯam ZDMG. XXXVI p. 213—215, besonders p. 214, l. 3 v. u.

7) So auch Bodl. 875, 6; dagegen enthält Lugd. 976 (133, 5 Gol.) 24 Sätze.

8) Schon der Herausgeber hat nach Leclerc. Hist. de la méd. arabe I p. 227, bemerkt, dafs diese Verwechselung des Arithmetikers aus Gerasa, der um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts lebte, mit dem königlichen Leibarzte aus Stagira bei den Arabern gewöhnlich war. Dem entsprechend heifst denn auch p. 144, l. 1 Aristoteles der Sohn des Geraseners Nikomachus. Noch gröfser ist die Verwirrung bei al-Qifṭî geworden (Anmerk. 9 zu Fihrist p. 269), welcher die Stadt اسطغريب in eine Provinz جراشن verlegt. Die Form جراسينى ist von den Arabern ohne Verständnis aus *Γερασηνός* transscribiert, da nach dem arabischen Namen der Stadt جراش oder جرش (Balad. p. 116, l. 4 v. u. ist جُرَش vocalisiert) vielmehr جرشى zu erwarten wäre. Ähnlich heifst Fihr. p. 245, l. 14 Thales von Milet الامليسىّ = *Μιλήσιος*, hingegen bei al-Qifṭî الملطىّ.

9) Ebenso kurz lautet der Titel im Fihrist p. 269, l. 23: كتاب الارثمنيقى مقالتان. Auffallender Weise wird hier eine arabische Über-

zu erklären und dasjenige mitzuteilen, was die Philosophen voraus-schicken. Nikomachus sagt: Die Alten und Ersten, welche die Wissenschaft ans Licht brachten und sich in sie vertieften — der erste von ihnen war Pythagoras —, bestimmten den Begriff so, dafs sie sagten, die Bedeutung von Philosophie sei die Weisheit, und von diesem Worte (σοφία) sei ihr Name abgeleitet [1]). Sie sagen, die Weisheit sei das wahre Wissen der ewigen Dinge [2]). In der Einleitung des Buches bringt er Verschiedenes vor über den Ruhm und den Vorzug der Weisheit und Aussprüche der Weisen über die Vortrefflichkeit des Wissens [3]). Dann beginnt er sein Buch und sagt:

Alle Dinge in der Welt, welche in der Natur bestimmt sind, sind nur durch die Zahl geordnet, und es bestätigt die Analogie unsere Behauptung, dafs die Zahl gleichsam das Muster ist, welches zum Vorbilde dient(?) [4]). Sie ist ganz und vollkommen intelligibel [5]). Mit den Dingen, welche das Wort Quantität angeht, d. h. verschiedenartigen Dingen, ist unumgänglich diese notwendige Zahl

setzung des Werkes nicht erwähnt. Nach Casiri I p. 390 verfafste Thâbit ibn Qurra Summarien (جوامع) oder einen Auszug aus der Arithmetik (cf. R. Hoche's Ausgabe p IX). Indes scheint der Codex 426, 15 in London nach den im Cataloge p. 208 mitgeteilten Proben eine eigentliche Übersetzung zu enthalten. Der Titel lautet hier in der Überschrift: كتاب المدخل الى علم العدد, in den Unterschriften der beiden Bücher mit dem Zusatze المسمّى بلارثماطيقى.

1) Hoche I, α, 1: *Οἱ παλαιοὶ καὶ πρῶτοι μεθοδεύσαντες ἐπιστήμην* (Thâbit: الذين سلكوا سبيل علم الحقّ اليقين) *κατάρξαντος Πυθαγόρου ὡρίζοντο φιλοσοφίαν εἶναι φιλίαν σοφίας* (Thâbit: ايثار الحكمة), *ὡς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα ἐμφαίνει.* Bei Ja'q. vermifst man ein Wort, welches dem *φιλία* des Originals entspricht. (Sollte dasselbe etwa in dem معهب des Codex stecken?).

2) α, 2: *τὴν σοφίαν ὡρίζετο ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας - - ὄντα δὲ οἰόμενος εἶναι - - ἀεὶ διατελοῦντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὐδέποτε τοῦ εἶναι ἐξιστάμενα.* (Darnach erwartet man für حقيقة العلم l. 5 علم الحقيقة).

3) γ, 4—7.

4) Der Satz ist im Original ebenso wenig zu verstehen ς, 1: *Πάντα τὰ - - ὑπὸ φύσεως ἐν τῷ κόσμῳ διατεταγμένα - - φαίνεται κατὰ ἀριθμὸν - - διακεκρίσθαι καὶ κεκοσμῆσθαι βεβαιουμένου τοῦ παραδείγματος οἷον λόγου προχαράγματος ἐκ τοῦ ἐπέχειν τὸν ἀριθμὸν προυποστάντα.* Der Araber las wohl *τὸν λόγον*.

5) ibid. *νοητὸν αὐτὸν μόνον καὶ παντάπασιν ἄυλον.*

verknüpft, für sich allein bestimmt, nicht wegen eines andern [1]). Alles Verbundene besteht ohne Zweifel aus verschiedenen Dingen und aus wirklichen Dingen [2]). Denn diejenigen, welche nicht wirklich sind, kann man nicht verbinden; und die Verbindung dessen, was wirklich ist, ist möglich, es sei denn, dafs es kein Verhältnis zu einander habe [3]). Alle verbundenen Dinge können also nur zusammengesetzt werden aus wirklichen, verschiedenen, zusammen passenden Bestandteilen [4]). Denn wenn es nicht verschieden ist, so ist es eins und bedarf keiner Verbindung; pafst es nicht zusammen, so ist es nicht gleichartig, und wenn es nicht gleichartig ist, so ist es Entgegengesetztes, bei welchem eine Verbindung nicht eintritt [5]). Zu diesen Dingen gehört die Zahl [6]). Bei derselben [p. 141] giebt es zwei verschiedene, zusammen passende, gleichartige Arten, nämlich das Gerade und das Ungerade [7]) und ihre verwickelte (kreuzweise) Verbindung nach Mafsgabe ihrer Verschiedenheit hat keine Grenze [8]). Das erste Buch der Arithmetik zerfällt in (mehrere) Capitel. Das erste handelt von den Begriffsbestimmungen der Zahl. Sie zerfällt in zwei Klassen: die eine heifst das Ungerade, die andere das Gerade [9]). Das Ungerade zerfällt in drei Klassen. Dazu gehört die erste, unzusammengesetzte Zahl, d. h. die, welche von keiner andern gemessen wird, z. B. 7 und 11; ferner die zweite, zusammengesetzte Zahl, d. h. diejenige, welche eine andere hat, [von welcher sie gemessen wird,] z. B. 9 und 15; endlich die dritte, die zwar ihrer Natur nach eine zusammengesetzte, aber im Verhältnis zu einer andern zusammengesetzten eine erste ist, d. h. zwei Zahlen, deren jede zwar eine Zahl hat, von welcher

---

1) ϛ, 2 f.: *ἀναγκαῖον ἄρα τὸν ἐπιστημονικὸν* (= معقول) *ἤδη ἀριθμὸν ἐπὶ τῶν τοιούτων ὑπάρχοντα καθ' ἑαυτὸν ἡρμόσθαι καὶ οὐχ ὑπ' ἄλλου, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ.*

2) ϛ, 3: *πᾶν δὲ ἡρμοσμένον ἐξ ἐναντίων πάντως ἥρμοσται καὶ ὄντων γε.*

3) ibid. *οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα ἁρμοσθῆναι οἷά τε οὔτε τὰ ὄντα μέν, - - ἄλογα δὲ πρὸς ἄλληλα.*

4) ibid. *ὑπολείπεται δὴ τά, ἐξ ὧν ἁρμόζεται, καὶ ὄντα εἶναι καὶ διάφορα καὶ λόγον πρὸς ἄλληλα ἔχοντα.* Es ist also موجود = *ὤν*, تشاكل = *λόγον πρὸς ἄλληλα ἔχειν.*

5) Dieser Zusatz beweist, dafs unser Schriftsteller auch hier einen Commentar oder einen schon vorhandenen Auszug des commentierten Textes benutzte.

6) ϛ, 4: *ἐκ τοιούτων ἄρα καὶ ὁ (ἐπιστημονικὸς) ἀριθμός.*

7) ibid. *ἔστι γὰρ τὰ ἐν αὐτῷ πρώτιστα εἴδη δύο - - διαφέροντα ἀλλήλων καὶ οὐχ ἑτερογενῆ, περιττὸν καὶ ἄρτιον.*

8) ibid. *καὶ ἐναλλὰξ - - διηρμοσμένα ἀλλήλοις ἀχωρίστως καὶ ἑνοειδῶς.*

9) ϛ, 1: *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ πρώτη τομὴ τὸ μὲν ἄρτιον, τὸ δὲ περιττόν.*

sie gemessen wird, welche aber im Vergleich zu einander keine gemeinsame Zahl haben, wie 9 : 25 [1]).

Das Gerade zerfällt in drei Klassen, erstens das Geradenmalgerade, d. h. was sich in Gerades zerlegen läfst bis zur Einheit, z. B. 64; ferner das Geradenmalungerade, d. h. was sich einmal in zwei Hälften zerlegen läfst und dann stehen bleibt, z. B. 14 und 18; endlich das Geradenmalgeradenmalungerade, d. h. was sich öfter als einmal in zwei Hälften zerlegen läfst und doch nicht bis zur Einheit kommt [2]). Darüber handelt er in klarer Abhandlung.

Das zweite Buch handelt über die für sich bestehende Quantität, d. h. die überschüssige, die gleichmäfsige und die mangelhafte Zahl [3]). Überschüssig ist die, bei welcher die Summe ihrer Teile (Teiler), wenn dieselben zusammengezählt werden, ihre Summe übertrifft, z. B. 12 und 24; denn von 12 giebt es eine Hälfte, ein Drittel, ein Viertel, ein Sechstel und ein Zwölftel, und wenn man diese zusammenzählt (i. e. 6 + 4 + 3 + 2 + 1), so ist die Zahl (16) gröfser (als 12) [4]). Gleichmäfsig ferner heifst die, bei welcher die Summe ihrer Teile ihrer Summe gleichkommt, z. B. 6 und 28; denn von 6 giebt es eine Hälfte, ein Drittel und ein Sechstel, deren Summe (i. e. 3 + 2 + 1), wenn man sie berechnet, gleich-
p. 142 falls 6 beträgt [5]). Mangelhaft endlich heifst die, bei welcher die Summe ihrer Teile geringer ist als ihre Summe, z. B. 8 und 14; denn von 8 giebt es eine Hälfte, ein Viertel und ein Achtel, und wenn man diese zusammenzählt (i. e. 4 + 2 + 1), so giebt

1) *ια*, 1: *τρία εἴδη εὑρίσκεται ἀλλήλων διαφέροντα, ὧν τὸ μὲν καλεῖται πρῶτον καὶ ἀσύνθετον, τὸ δὲ ἀντικείμενον τούτῳ δεύτερον καὶ σύνθετον, τὸ δὲ - - ὃ καθ' ἑαυτὸ μὲν δεύτερον καὶ σύνθετον, πρὸς ἄλλο δὲ πρῶτον καὶ ἀσύνθετον.* Der Ausdruck *τρίτον* (ثلث) erst *ιγ*, 1.

2) *η*, 3: *καθ' ὑποδιαίρεσιν δὲ τοῦ ἀρτίου τὸ μὲν ἀρτιάκις ἄρτιον, τὸ δὲ περισσάρτιον, τὸ δὲ ἀρτιοπέριττον*, cf. *η*, 5; *θ*, 1; *ι*, 2. Die beiden letzten Ausdrücke übersetzt der Araber, als habe er gelesen: *τὸ δὲ ἀρτιοπέριττον, τὸ δὲ ἀρτιάκις ἀρτιοπέριττον.*

3) *ιδ*, 1: *τῶν ἁπλῶς* (cf. *ιζ*, 1: *τὸ καθ' αὑτὸ ποσόν* = المفردة) *ἀρτίων ἀριθμῶν οἱ μὲν εἰσιν ὑπερτελεῖς, οἱ δὲ ἐλλιπεῖς, - - οἱ δὲ - -, οἳ καὶ λέγονται τέλειοι.*

4) *ιδ*, 3.

5) *ιϛ*, 1—2: *ὁ λεγόμενος τέλειος ἐν ἰσότητι εὑρισκόμενος - - ἀεὶ ἴσος τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσιν ὑπάρχων - - ὥσπερ τὸ μέτριον - - καὶ τὸ ὁμόφωνον.* Der Ausdruck معتدل, متعدّل mufs aus dieser Erklärung stammen, da das *τέλειος* selber durch تامّ übersetzt sein würde.

es 7, welches um eine Einheit geringer ist[1]). Hierfür macht er Figuren.

Am vollständigsten ist das dritte Buch über die bezogene Quantität. Dieselbe zerfällt in zwei Klassen, erstens die Quantität, welche der mit ihr verglichenen gleich ist, z. B. 100 = 100, 10 = 10, ferner die Abweichung von der Gleichheit[2]); diese zerfällt wieder in zwei Klassen, erstens das Grofse (Gröfsersein), zweitens das Kleine (Kleinersein)[3]). Das Grofse hat fünf Klassen, 1) das Vielfache[4]), z. B. 2 : 4 und 4 : 8; 2) das um eine Einheit Überschiefsende[5]), z. B. 3 im Vergleich zu 4, da 4 = 3 + $^1/_3$ 3 ist; 3) das um zwei Einheiten Überschiefsende[6]), wie 3, die erste ungerade Zahl, im Vergleich zu 5, der zweiten ungeraden Zahl, wobei ein Überschufs von zwei Einheiten stattfindet, ferner nach dieser Anordnung auch der Überschufs um mehrere Einheiten[7]); 4) das Vielfache und um eine Einheit Überschiefsende[8]), ein Verhältnis, welches zwischen zwei Zahlen stattfindet, deren eine [dem Vielfachen] der andern und der Einheit gleich ist, z. B. 5 im Vergleich zu 2, da 5 dem Doppelten von 2 und einer überschüssigen Einheit gleich ist; 5) das Vielfache und um mehrere Einheiten Überschiefsende[9]), z. B. 4 im Vergleich zu 1.

---

1) *ιε.* Im Texte steht als zweites Beispiel 24. Diese Zahl ist aber nach dem Vorausgehenden vielmehr eine überschüssige (denn 12 + 8 + 6 + 4 + 3 + 2 + 1 = 36 > 24). Da das Original *ιδ'* hat, so ist statt وعشرين gewifs عشر zu lesen.

2) *ιζ*, 2: *τοῦ πρός τι τοίνυν ποσοῦ δύο αἱ ἀνωτάτω γενικαὶ διαιρέσεις εἰσίν, ἰσότης καὶ ἀνισότης.*

3) *ιζ*, 6: *τὸ δὲ ἄνισον - - διχῇ σχίζεται καὶ ἔστιν αὐτοῦ τὸ μὲν μεῖζον, τὸ δὲ ἔλαττον.*

4) *ιη*, 1: *πολλαπλάσιον.*

5) *ιθ*, 1: *ἐπιμόριος ἀριθμός.*

6) *κ*, 1: *ἐπιμερὴς σχέσις, ὅταν ἀριθμὸς τὸν συγκρινόμενον ἔχῃ ἐν ἑαυτῷ ὅλον καὶ προσέτι μέρη αὐτοῦ πλείονα ἑνός.*

7) ibid. *τὸ δὲ πλείονα ἑνὸς ἄρχεται πάλιν ἀπὸ τοῦ β καὶ πρόεισιν ἐπὶ πάντας τοὺς ἐφεξῆς* (ungeschickt übersetzt durch على هذا الترتيب) *ἀριθμούς.*

8) *κβ*, 1: *πολλαπλασιεπιμόριος σχέσις, ὅταν τῶν συγκρινομένων ὁ μείζων πλεονάκις ἢ ἅπαξ ἔχῃ ἐν ἑαυτῷ τὸν ἐλάσσονα καὶ πρὸς τούτῳ μόριόν τι ἓν αὐτοῦ οἷον δήποτε.*

9) *κγ*, 1: *πολλαπλασιεπιμερὴς - - σχέσις τοῦ ἀριθμοῦ.* Ich lese أجزاء wegen der Worte des Originals: *μέρη τινὰ αὐτοῦ πλείονα ἑνὸς ἢ β ἢ γ ἢ δ ἢ ε καὶ ἐφεξῆς.*

Das Kleine zerfällt in fünf Klassen, 1) das was unter dem Vielfachen ist, 2) das was unter dem um eine Einheit Überschiefsenden ist, 3) das was unter dem um mehrere Einheiten Überschiefsenden ist, 4) das was unter dem Vielfachen [und um eine Einheit Überschiefsenden ist, 5) das was unter dem Vielfachen und] um mehrere Einheiten [Überschiefsenden] [1]) ist [2]).

Ferner redet er über die drei Zahlen, von denen die eine grofs, die zweite mittelgrofs und die dritte klein ist. Sucht man nach ihrer Gleichheit, so zieht man von der mittleren den Betrag der kleineren, von der gröfseren den doppelten Rest der mittleren und die kleinere ab [3]); sind dann die Zahlen gleich, so ist ihre Beziehung vollkommen [4]). Ferner redet er über die Zahlen, welche man bei dem Vielfachen hinzufügt und abzieht [5]), und zeichnet hierfür eine drei-
p. 143 eckige Figur mit zwei Seiten (?), und in der Figur sind 21 Fächer: zuerst sechs Fächer, in dem ersten 1, dann immer das Doppelte bis 32; zweitens fünf Fächer, in dem ersten 3, dann immer das Doppelte bis 48; drittens vier Fächer, in dem ersten 9, dann immer das Doppelte bis 72; viertens drei Fächer, in dem ersten 27, dann immer das Doppelte bis 108; fünftens zwei Fächer, in dem ersten 81, dann das Doppelte, also 162; sechstens ein Fach, das ist das letzte, darin 243 [6]).

---

1) Die eingeklammerten Worte sind durchaus unentbehrlich, da ohne diese Ergänzung weder die fünf Klassen herauskommen, noch der Text einen Sinn giebt; ihr Ausfall erklärt sich vermutlich so, dafs sie gerade eine Zeile füllten.

2) ιζ, 8: *ὑποπολλαπλάσιον, ὑπεπιμόριον, ὑπεπιμερές, ὑποπολλαπλασιεπιμόριον, ὑποπολλαπλασιεπιμερές.*

3) II, β, 1: *αἰεὶ τὸν ἐλάττονα ἀφαίρει ἀπὸ τοῦ μέσου - - τὸ δὲ λειφθὲν ἀπὸ τοῦ δευτέρου - - ἑνὸς δὲ τοιούτου πρώτου καὶ δύο τοιούτων δευτέρων ἀφαιρεθέντων ἀπὸ τοῦ λοιποῦ, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ μείζονος* - -. Wegen des *δύο τοιούτων δευτέρων* lese ich مثلا ما بقى (bez. مثلى, falls القى activisch ist).

4) Nicht ganz deutlich, vielleicht: dann hat es mit dem Beziehen ein Ende. Durch die gegebene Operation wird z. B. aus der Reihe 5, 20, 80 zuerst 5, 15, 45, sodann zuerst 5, 10, 20, endlich 5, 5, 5, cf. β, 2: *μέχρις ἂν εἰς ἰσότητα* (تعادل) *ἀναχθῶσιν.*

5) Ist der Text hier richtig, so könnten sich die Worte auf die Entstehung des Vielfachen und des Teilers durch Addition und Subtraction beziehn, da in der beschriebenen Figur jede Zahl als Summe oder als Differenz von zwei benachbarten Zahlen aufgefafst werden kann.

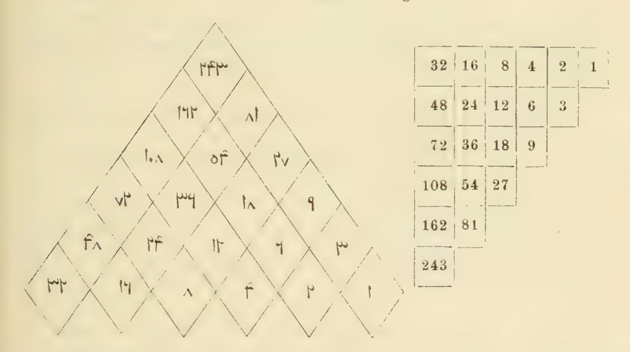
6) γ, 4. Es sollen die drei Verhältnisse des Doppelten (*διπλάσιον*), Dreifachen (*τριπλάσιον*) und Anderthalbfachen (*ἡμιόλιον*) veranschaulicht wer-

Ferner redet er von dem Vierfachen, zu welchem er das Doppelte hinzufügt [1]).

Ferner handelt er über die Flächen, Linien und Punkte [2]) und beschreibt die dreieckigen [3]), viereckigen [4]) und sechseckigen Flächen sowie die Seiten, aus denen die Flächen bestehen, und ihre Maſse. Ferner redet er von der fünffachen Zahl mit fünf gleichen Seiten, und wie dieselbe anwächst [5]), dann von der sechsfachen, siebenfachen, achtfachen. Dann beschreibt er ihre Verbindung und entwirft da-

---

den. Nach der Beschreibung müſste die Figur (شكل hier = *διάγραμμα*) bei den Arabern einer der beiden nebenstehenden gleichen.



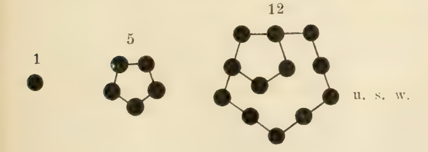
1) Der Satz ist unverständlich, könnte sich indes, falls مربّع hier nicht Quadratzahl heiſst, sondern = *τετραπλάσιος* ist, auf die Reihen 1, 4, 16 : 3, 12, 48 in dem *Τριπλασίων διάγραμμα* δ, 1 beziehen.

2) ς, 1 = *περί τε γραμμικῶν ἀριθμῶν καὶ ἐπιπέδων* (*καὶ στερεῶν*), cf. 3: *ἔσται οὖν ἡ μὲν μονὰς σημείου τόπον ἐπέχουσα.*

3) η: *τρίγωνος ἀριθμός*, d. h. die Reihe 1, 3, 6, 10, 15 . . .

4) ϑ: *τετράγωνος ἀριθμός*, d. h. die Reihe 1, 4, 9, 16, 25 . . .

5) نموّ = *προκοπή* oder *ἐπαύξησις*, veranschaulicht durch die Figuren



für eine Tafel mit 5 × 9 Fächern [1]) und handelt von den Teilen der Trigonal-, Tetragonal-, Pentagonal- und Hexagonalzahlen und den Zahlen mit Körper ohne Fläche und mit Körper und Fläche [2]). Ferner redet er von der Verbindung der Dinge, die aus verschiedenen Bestandteilen verbunden sind [3]).

Ferner redet er über die Mittel, von denen es drei Arten giebt, eines in der Arithmetik, das zweite in der Geometrie, das dritte bei der Verbindung der Töne [4]). Er sagt, dafs einige von den Alten zehn daraus machen [5]), und er erklärt die Mittel der Arithmetik, der Geometrie und der Töne [6]), und er behandelt jede dieser Arten in klarer Behandlung und deutlicher Beweisführung.

Aratus [7]).

Ferner gehört zu ihnen Aratus. Derselbe stellte das Bild der Himmelskugel in Form eines Ei's dar und bildete damit die Himmelskugel nach und bildete darauf die Burgen (Tierkreisbilder) ab.

1) Die beschriebene Figur (*ιβ*, 4) wird im arabischen Nikomachus dieses Ansehen haben.

٤٥	٣٦	٢٨	٢١	١٥	١٠	٦	٣	١	مثلث
٨١	٦٤	٤٩	٣٦	٢٥	١٦	٩	٤	١	مربع
١١٧	٩٢	٧٠	٥١	٣٥	٢٢	١٢	٥	١	مخمس
١٥٣	١٢٠	٩١	٦٦	٤٥	٢٨	١٥	٦	١	مسدس
١٨٩	١٤٨	١١٢	٨١	٥٥	٣٤	١٨	٧	١	مسبع

2) *ιγ*, 1: *ὁ στερεὸς ἀριθμός.* Der arabische Text giebt keinen Sinn; für [illegible] sollte man jedenfalls مجسما erwarten.

3) *ιθ*, 1: *ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα.*

4) *κβ*, 1: *ἀναλογίαι — τρεῖς πρώτισται ἀριθμητική, γεωμετρική, ἁρμονική*, d. h. nach moderner Bezeichnung und Darstellung das „arithmetische" $\left(a = \frac{b + c}{2}\right)$, „geometrische" $\left(g = \sqrt{b.\ c}\right)$ und „harmonische" $\left(h = \frac{2\ b\ c}{b + c}\right)$ Mittel.

5) ibid. *ἄλλαι τρεῖς - - λεγόμεναι μεσότητες τετάρτη, πέμπτη, ἕκτη· μεθ' ἃς καὶ ἄλλας τέσσαρας οἱ νεώτεροι εὑρίσκουσι, συμπληροῦντες τὸν δέκατον ἀριθμόν.* Zahlenbeispiele für die zehn Arten des Mittels *κη*.

6) *ἀριθμητικὴ μεσότης κγ, γεωμετρικὴ μεσότης κδ, μεσότης ἁρμονικὴ κε - κζ.*

7) Aratus scheint auch den Arabern der spätern Zeit wenig bekannt gewesen zu sein. Ja'qûbi macht aus der poëtischen Beschreibung des Himmels (*Φαινόμενα καὶ Διοσημεῖα*) eine bildliche Darstellung.

Ptolemäus.

Ferner gehört zu den Weisen der Griechen Ptolemäus [1]). Derselbe verfaſste die Schrift Al-maǵisṭî, die Schrift über das Reifenwerk (Armillarsphäre), über das Scheibenwerk, d. h. das Astrolabium und den Kanon. p. 151

Die Schrift **Al-maǵisṭî** handelt von der Stern- und Bewegungskunde. Das Wort Al-maǵisṭî bedeutet „die gröſste Schrift“. Sie besteht aus 13 Büchern. Das erste Buch vom Almagest beginnt mit der Lehre von der Sonne; denn sie bildet das Fundament, und ohne sie gelangt man zu keiner Kenntnis irgend einer Bewegungserscheinung am Himmelsgewölbe [2]).

Im ersten Capitel sagt er: Das Centrum der Sonnensphäre liegt auſserhalb des Weltcentrums, indem sie (die Sonne) bald nach einer Seite sich erhebt, aufsteigend in die Nachbarschaft der Sternbildersphäre und sich entfernend vom Centrum der Erde (?), bald sich der andern Seite der Welt nähert, sich senkend nach der Erde zu und sich entfernend von der Nachbarschaft der Sternbildersphäre. Der Ort der Erhebung ist der Ort, an welchem die Sonne säumt, und der Ort der Näherung derjenige, an welchem sie eilt [3]). Darüber handelt er weiter in klaren Worten. Das zweite Capitel (handelt) von der Gröſse des Ganzen der Erde im Verhältnis zum Ganzen des Himmels, der Lage der geneigten Sphäre, und der Lage des bewohnten Teiles der Erde, der Dauer ihrer Jahreszeiten zwischen Äquator und Nordpol, der Verschiedenheit (der Gegenden) zwischen diesen beiden Punkten, der Gröſse dieser Verschiedenheit

---

1) Wenrich, p. 226—237. Mit dem Hauptwerke, der *Μεγάλη σύνταξις* (Almagest), steht es bei den Arabern genau wie mit Euklids Elementen, vgl. ZDMG. XXXV, p. 270, 303 sq. Es giebt zwei alte Übersetzungen, die um den Vorrang streiten, von Ḥaǵǵâǵ und Isḥâq, und dazu eine spätere Bearbeitung von Ṭûsî. Ich glaube, daſs die beiden alten Übersetzungen ebenso wenig wie die der Euklidischen Elemente durch die Syrer vermittelt sind, zumal nach der Leidener Handschrift 1194 (680) Ḥaǵǵâǵ durch einen Griechen unterstützt wurde. — Der Verwaltung der Leidener Bibliothek spreche ich den schuldigen Dank dafür aus, daſs sie mir die Benutzung dieser Handschrift in der Hamburger Stadtbibliothek bereitwilligst gestattet hat. — Die Almagest-Übersetzung verdient gewiſs vor allem veröffentlicht zu werden. Ferner ist daran zu erinnern, daſs die im Originale verlorenen *Ὑποθέσεις* arabisch (als كتاب اقتصاص Cod. Lond. 426, 11) erhalten sind.

2) I, 1 Halma p. 5 unten: *δεύτερον δὲ τὸ περὶ τῆς ἡλιακῆς κινήσεως καὶ τῆς σεληνιακῆς καὶ τῶν ταύταις ἐπισυμβαινόντων διεξελθεῖν· χωρὶς γὰρ τῆς τούτων προκαταλήψεως οὐδὲ τὰ περὶ τοὺς ἀστέρας οἷόν τε ἂν γένοιτο διεξοδικῶς θεωρῆσαι.*

3) Der Epitomator denkt augenscheinlich hier an den Unterschied des Perihel und Aphel, wovon erst III, 3 die Rede ist; im Originale hingegen (Halma p. 7, o.) ist nur von dem täglichen Auf- und Untergange die Rede. سما und اصعد = *ἀναφέρεσθαι* und *μετεωρίζεσθαι*, انحدر = *ἐν ταπεινώσει γίγνεσθαι.*

für die (verschiedenen) Horizonte nach Maſsgabe der Verschiedenheit der Wohnplätze der Erdbewohner [1]) und von der Bewegung der Sonne und des Mondes [2]). Das dritte Capitel (handelt) von der geraden Sphäre nebst den bestimmten (?) Bogen der Sphäre der Burgen (d. h. der Ekliptik) [3]).

Auf diesen wenig sachgemäſsen Auszug aus dem ersten Buche des Almagest folgen (p. 151, l. 4 v. u. — p. 154, l. 6) die Ueberschriften der 13, 10 und 11 Capitel von Buch 2, 3 und 4. Sie haben groſsenteils denselben Wortlaut wie im Cod. Lugd. 1194 (680) und sind eine ziemlich treue Übersetzung der Überschriften des griechischen Originals. Ich sehe deshalb hier von einer Verdeutschung ab und bemerke nur, dass das Abbrechen mit dem vierten Buche p. 154, l. 14 durch die naive Versicherung motiviert wird, daſs die ersten vier Bücher des Almagest allen Bedürfnissen genügen.

Es folgen nun die Capitelüberschriften von drei weiteren Schriften des Ptolemäus, von denen die beiden ersten überhaupt unbekannt sind [4]), während die dritte nur zum kleineren Teil im Originale, als Ganzes aber nur in der Bearbeitung oder als eigenes Werk des Theon und der Hypatia erhalten ist [5]), nämlich 1) Über die Armillarsphäre, 2) Über das Astrolab, 3) Der Kanon. Da die Annahme, daſs Ja'qûbî gefälscht oder Werke arabischen Ursprungs dem Ptolemäus untergeschoben hat, gewiſs ausgeschlossen ist, so bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder sind uns in diesen Titeln und Überschriften die Reste von verschollenen ächten Ptolemäus-Werken erhalten; oder es liegen denselben andere astronomische Werke in griechischer Sprache zu Grunde, welche mit Unrecht den Namen des Ptolemäus an der Spitze trugen. Die erste dieser möglichen Erklärungen hat zwar etwas Verlockendes, ist jedoch wenig wahrscheinlich, da uns in griechischen Nachrichten, unter dem Namen

1) Dieser nicht ganz correct überlieferten Stelle entsprechen im Originale (Halma p. 5) die Worte: *τὸ τὴν καθόλου σχέσιν ἰδεῖν ὅλης τῆς γῆς πρὸς ὅλον τὸν οὐρανον - - τὸ διεξελθεῖν τὸν λόγον τὸν περὶ τῆς θέσεως τοῦ λοξοῦ κύκλου καὶ τῶν τόπων τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης, ἔτι τε τῆς πρὸς ἀλλήλους αὐτῶν καθ' ἕκαστον ὁρίζοντα παρὰ τὰς ἐγκλίσεις γινομένης ἐν ταῖς τάξεσι διαφορᾶς.*

2) Cf. Anm. 2 zu p. 17.

3) Gleichfalls verderbt cf. die Überschrift von Cap. 12. Halma p. 56.

4) In Bezug auf die zweite vergleiche jedoch M. Steinschneider. Zum Speculum astronomicum des Albertus Magnus, Zeitschr. f. Math. u. Phys. XVI (1871), p. 393.

5) Delambre, Hist. de l'astr. anc. II, p. 616—638. Halma, Commentaire de Théon sur les tables manuelles astronomiques de Ptolemée I Paris 1822 (Discours préliminaire XIII).

Ptolemäus, vom dritten dieser Werke abgesehen, nicht einmal die Titel erhalten sind, und auch die anderen bekannten arabischen Quellen dieselben nicht erwähnen [1]). Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit, welche dadurch zur Gewifsheit wird, dafs wir sowohl in arabischen als in griechischen Quellen bestimmte Nachrichten über die fraglichen Schriften finden. Im Fihrist (p. 268, l. 27 sq.) werden von Theon Alexandrinus vier Schriften angeführt, 1) Über den Gebrauch der Armillarsphäre, 2) Die Richtschnurtafeln des Ptolemäus, bekannt unter dem Namen „Handkanon" [2]), 3) Über den Gebrauch des Astrolabs, 4) Einleitung zum Almagest, von welchem es eine alte Übersetzung giebt. Diese vier Titel entsprechen genau den vier von Ja'qûbî angeführten und machen es wahrscheinlich, dafs er auch den Almagest nur aus der Einleitung des Theon kannte, wenn auch die arabische Übersetzung aller 13 Bücher von Ḥaǧǧâǵ ibn Jûsuf schon seit dem Jahre 827 [3]) vorhanden war. Die zweite und vierte dieser im Fihrist angeführten Theonischen Schriften liegen nun in der That noch im griechischen Originale vor (die vierte unvollständig) [4]), und sind von Halma (Paris 1821, 1822, 1823, 1825) veröffentlicht. Der dritte Titel ist durch Suidas (I, p. 1153) bezeugt, welcher hinter dem Commentare *Εἰς τὸν Πτολεμαίου πρόχειρον κανόνα* einen zweiten Commentar erwähnt: *Εἰς τὸν μικρὸν Ἀστρόλαβον* (l. *ἀστρολάβον*) *ὑπόμνημα.* Fabricius (IX, p. 179) macht daraus freilich: *Εἰς τὸν μικρὸν Ἀστρολόγον ὑπόμνημα* und versteht darunter im Gegensatze zum Almagest-Commentare einen Commentar zu einer gewissen Anzahl kleinerer Astronomen [5]). Aber gesetzt, *ἀστρολάβον* wäre bei Suidas Schreibfehler, wie wäre es denkbar, dafs die Araber im 10. Jahrhundert dem Theon ein Werk über das Astrolab zuschreiben, und dafs die Araber im 9. Jahrhundert noch den Inhalt eines solchen Werkes kennen? Nur von der ersten Nummer des Fihrist, der Schrift über die Armillarsphäre (sphaera armillaris, *κρικωτὴ*

---

1) Wenrich p. 232 identificiert allerdings die Titel „De astrolabio" und „De planisphaerio". Indes hat unsere Inhaltsangabe der Schrift über das Astrolab mit dem in lateinischer Übersetzung erhaltenen Werke *Ἅπλωσις ἐπιφανείας σφαίρας* nichts zu schaffen. Dieses bespricht rein theoretisch die Methoden für die Projektion einer sphärisch gekrümmten auf eine ebene Fläche (Mädler, Geschichte der Himmelskunde I p. 81/2), während es sich bei jener um die Anfertigung und praktische Benutzung des Astrolabs handelt.

2) Statt المسير möchte ich الميسّر vorschlagen, obwohl ich vorläufig keinen Beleg für diese Wiedergabe des griechischen *πρόχειρος* habe.

3) Cod. Arab. Lugd. 1194 (680).

4) Fabric. Bibl. Graec. IX, p. 180, 182.

5) Der „Parvus Astronomus" (*Μικρὸς ἀστρονόμος*) führt bei den Arabern bekanntlich den Namen „die mittleren Schriften" (المتوسّطات) Wenrich p. 205. M. Steinschneider in der Ztschr. f. Math. u. Phys. X, p. 456—498.

σφαῖρα), kennen wir aus griechischen Quellen nicht einmal den Titel. Hier würden also die Araber in der That unsere Kenntnisse vom griechischen Altertume bereichern, es müfste denn ein gegründeter Verdacht gegen die Ächtheit des Titels im Fihrist oder der Inhaltsangabe bei Ja'qûbî vorliegen. Ein solcher Verdacht ist aber um so mehr ausgeschlossen, als die beiden arabischen Quellen, welche die besprochene auffallende Übereinstimmung hinsichtlich der vier Titel zeigen, von einander völlig unabhängig sind [1]). Andrerseits müssen wir uns aber mit der bestimmten Angabe des Fihrist begnügen, dafs der Verfasser der Schrift über die Armillarsphäre Theon Alexandrinus ist, und können es nur als möglich hinstellen, dafs als der Verfasser des *Μικρὸς ἀστρολάβος*, zu welchem Theon ein *ὑπόμνημα* schrieb, Ptolemäus galt, wie er als Verfasser des *Πρόχειρος Κανών* ausdrücklich bezeichnet wird. Selbst wenn alle drei Werke von Ptolemäus stammen sollten, hat sie doch Ja'qûbî gewifs nur in den Commentaren des Theon gekannt und benutzt, da sich nur so die Auswahl gerade dieser Werke erklärt. Ich mufs mich darauf beschränken, die Übersetzung der Capitelüberschriften dieser neuentdeckten Werke vorzulegen und mufs das Urteil über den Wert dieses Fundes den klassischen Philologen und den für die Geschichte ihrer Wissenschaft interessierten Astronomen anheimstellen [2]).

Übersetzung von Ja'qûbî I, p. 154—161.

p. 154, l. 7 Die Schrift **über das Reifenwerk** (Ḏâtu-l-ḥalq). Er beginnt mit der Beschreibung der Anfertigung des Reifenwerks. Dasselbe besteht aus neun Reifen, von denen der eine immer im

1) Dazu kommt, dafs auch Bar-Hebraeus (Chron. Syr. p. 59) dem Theon Alexandrinus dieselben vier Werke zuschreibt. Dafs derselbe nicht blofs den Fihrist benutzte, beweist der Umstand, dafs er vom „Kanon" den Inhalt angiebt. Seine unten mitgeteilten Worte beziehen sich auf das *Περὶ τροπῆς* überschriebene Capitel (Delambre II, p. 625—627). Die vier Titel lauten: a) ܟܬܒܐ ܕܣܦܘܪܛܐ ܚܘܕ̈ܪܐ ܢܚ̈ܫܐ, b) ܟܬܒܐ ܕܩܢܘܢܐ, c) ܟܬܒܐ ܕܐܣܛܪܘܠܒܘܢ, d) ܟܬܒܐ ܕܐܦܘܣܣܝܣ (l. ܐܦܘܣܝܣ) ܐܘܟܝܬ ܡܟܠܬܐ ܕܟܠܗ ܩܐܢܘܢܣ ܕܦܪܘܟܝܪܘܣ. Da die letzten drei Titel ohne weiteres klar sind, müssen „die ehernen Kreise (Reifen)" im ersten Titel eine Bezeichnung der „Armillarsphäre" sein. Bemerkenswert ist, dafs Bar-Hebraeus kurz vorher folgende vier Werke des Ptolemäus nennt: die *Μεγάλη Σύνταξις*, die Geographie, den *Καρπός* (Centiloquium) und die *Τετράβιβλος Σύνταξις* (Quadripartitum).

2) Ich bin weit entfernt, dieses Ergebnis höchst mühseliger Vorarbeiten für ein befriedigendes zu halten; wenigstens habe ich mich redlich bemüht, den Fehler so vieler Übersetzer, über Schwierigkeiten leichtsinnig und stillschweigend hinwegzugehn, möglichst zu vermeiden.

Innern des andern ist. Der erste ist der am Riemen (?). Der zweite steht quer in ihm von Osten nach Westen. Der dritte ist der Reifen, welcher sich in den beiden ersten in der Richtung von unten nach oben dreht. Der vierte läuft unter dem Reifen am Riemen. Der fünfte trägt den Gürtel der Burgen; an diesem ist die Axe befestigt. Der sechste trägt den Gürtel der zwölf Burgen. Der siebente ist unter den beiden Reifen der Sphäre; derselbe ist an der Axe befestigt und dient zur Bestimmung der Breite der Fixsterne, welche sich in dem Raume zwischen den Vierteilen der Sphäre bewegen. Der achte Reifen läuft in den beiden Rändern der Axe. Der neunte Reifen ist befestigt im achten für den Umlauf der graden Sphäre; derselbe (?) ist an den Seiten mit (Teil-) Strichen versehen, und der Himmel erhebt sich je nach der (Einstellung der) Leiter (d. h. Kreisteilung in Grade) der geraden Sphäre [1]). — Er zeigt in der Schrift, wie man mit der Anfertigung desselben beginnt, wie man darauf (die Teilstriche) zeichnet, wie ein Reifen am andern befestigt wird, wie man sie zerlegt, bezeichnet und nietet, so dafs sie nicht fortrücken, und wie man (das Ganze) aufstellt.

Dann beschreibt er seinen Gebrauch in 39 Capiteln. Cap. 1. Über die für den Gebrauch wichtigen Stellen (?) am Reifenwerk p. 155 und die Kreise daran. Cap. 2. Über seine Prüfung. Cap. 3. Wie man mit ihm den Sonnenschatten nimmt (mifst). Cap. 4. Wenn man mit ihm die Breite eines Klimas, einer Stadt (oder: Provinz) oder eines Platzes messen will. Cap. 5. Wenn man mit ihm die Breite eines beliebigen Klimas messen will. Cap. 6. Wenn man wissen will, wie der Tag unter dem Krebse kurz und lang wird. Cap. 7. Wenn man die Länge eines beliebigen Tages im Jahre wissen will. Cap. 8. Wenn man die Gleichheit von Tag und Nacht im ersten Klima erkennen will. Cap. 9. Wenn man

---

1) Eine Armillarsphäre mit sechs Ringen (Tierkreis, Meridian, gröfserer und kleinerer Längenring, Äquator, Breitenring) beschreibt Ḥâǵ. Chalf. I, 396, nach ihm die „Encyklopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients" I, 367. Für die Quelle halte ich Almagest V, 1 (Halma I, 284). Obwohl hier eigentlich nur fünf Ringe gezählt werden, nennt doch Proclus (bei Halma, Hypothèses, Paris 1820, p. 136) das hier beschriebene Instrument den Astrolab zu sieben Kreisen (*τὸν διὰ τῶν ἑπτὰ κύκλων ἀστρολάβον*) und setzt ihm ein Instrument mit neun Ringen (*μετεωροσκόπιον — διὰ ἐννέα κρίκων*) als vollkommeneres an die Seite, freilich ohne des Theon Alexandrinus Erwähnung zu thun. Gar nicht in Betracht kommt Ptol. Geogr. VII, 6. Dafs eine Reconstruction des Instrumentes nach den mangelhaften und ungenauen Angaben unseres Textes möglich ist, versichert mir wenigstens Herr Rümker, der Direktor der Hamburger Sternwarte. Derselbe verweist mich auf zwei Abbildungen in dem Buche Tychonis Brahe Astronomiae Instauratae Mechanica, Norib. 1602. Aus der „Armillae Zodiacales" überschriebenen Figur überzeugt man sich leicht, dafs der fünfte und sechste Reifen in unserm Texte keineswegs identisch sind. — Näheres verspare ich für einen andern Ort, wenn mir nicht eine sachkundigere Feder diese für die Geschichte der Wissenschaft gewifs nicht unwichtige Untersuchung abnimmt.

wissen will, wie die Burgen in den Klimas aufgehn in (einer Breite von) mehr oder weniger als 30 Graden. Cap. 10. Warum die Grade der Burgen (d. h. die Tierkreiszeichen) auf einen Grad der geraden Sphäre zurückgeführt werden (?)[1]. Cap. 11. Über die Kunde von jeder Burg, und wie die eine untergeht beim Aufgange der ihr opponierten und beim Untergange derselben auf der andern Seite (wieder) aufgeht. Cap. 12. Wenn man wissen will, wie die Burgen an der Himmelsmitte mit ihren einzelnen Graden (eig. nach der Unterscheidung ihrer Grade) aufsteigen. Cap. 13. Wenn man eine dieser Burgen kennen lernen will. Cap. 14. Wenn man die Aufsteigung (den Aufgangsort) und die vier Cardinalpunkte am Tage im Verhältnis zu (etwa: trotz?) der Sonne kennen lernen will. Cap. 15. Wenn man die Aufsteigung (den Aufgangsort) von dem Monde und den Sternen in der Nacht kennen lernen will. Cap. 16. Wenn man wissen will, wie viele Stunden vom Tage vergangen sind. Cap. 17. Wenn man wissen will, in welcher Stunde der Mond oder ein Fixstern erscheint. Cap. 18. Wenn man die Stunden der Conjunctionen wissen will. Cap. 19. Wenn man die Zeit[2]) der Auf- und Untergänge in jeder Gegend kennen p. 156 lernen will. Cap. 20. Wenn man von jeder Burg die Zeit[2]) ihres Aufganges im Osten und ihres Unterganges im Westen wissen will. Cap. 21. Wenn man die Sterne wissen will, welche in jeder Gegend verschwinden (unsichtbar sind). Cap. 22. Wenn man die fünf[3]) Strafsen wissen will, welche die Gelehrten am Himmelsgewölbe in jeder Gegend bezeichnen. Cap. 23. Wenn man die sieben Klimas kennen lernen will. Cap. 24. Wenn man jedes einzelne Klima kennen lernen will. Cap. 25. Wenn man wissen will, wie es mit dem kürzesten Tage ist, wenn die Sonne in den Steinbock tritt, an dem Punkte, dessen Breite 63 Grad beträgt — dies ist nach Norden der äufserste bewohnte Punkt —: der Tag dauert hier vier Stunden u. dgl., seine Nacht zwanzig Stunden, während der längste Tag[4]) zwanzig Stunden und seine Nacht vier Stunden dauert.

1) Ich verstehe diese Stelle von der Bestimmung der Länge. Streicht man mit dem Herausgeber das ثم und versteht unter der „geraden Sphäre" nicht den Äquator, sondern den Meridian, so wäre unter der „Rückkehr zu derselben" die sich wiederholende Culmination zu verstehn.

2) Da indes مقدار eigentlich nur „Mafs" bedeutet, ist vielleicht eher an die sogenannte Amplitude, d. h. die Morgen- und Abendweite zu denken (سعة المشرق والمغرب).

3) D. h. *ἰσημερινός, ἀρκτικός* und *ἀνταρκτικός, τροπικὸς θερινός* und *χειμερινός* Theon. Smyrn. p. 162 Geminus Isagoge cap. 4 (bei Halma, Table chronologique, Paris 1819 p. 20).

4) Ptol. Geogr. VIII. cap. 3 (Nobbe II, p. 197, l. 6): *Ἡ μὲν οὖν Θούλη τὴν μεγίστην ἡμέραν ἔχει ὡρῶν ἰσημερινῶν κ'*. Ebenda cap. 30 (p. 261)

Das ist eine Insel. welche die Insel Tûlî (*Θούλη*) heifst und zum Lande Europa gehört, und sie ist der nördlichste (Punkt) des Landes Rûm. Cap. 26. Wenn man die Gegend kennen lernen will, von welcher sich die Sonne auf sechs Monate entfernt, so dafs völlige Finsternis herrscht, während sie auch sechs Monate scheint, so dafs völliges Licht herrscht: das ist die Nachbarschaft des Nordpols. Cap. 27. Wenn man von einem Fixstern wissen will, der für einen beliebigen Ort der Erde aufgeht, zu welchem Grade der Burgen er gehört. Cap. 28. Wenn man wissen will, wie viel Grade zwischen dem Haupte des Widders und dem Aufgangspunkte in irgend einer Gegend liegen [1]). Cap. 29. Wenn man von irgend einer Stadt oder Gegend wissen will, zu welchem Klima sie gehört. Cap. 30. Wenn man die Breite des Mondes oder eines Sternes wissen will. Cap. 31. Wenn man p. 157 die Mittellinie des Himmels in ihrer Lage vom Zenith einer Gegend aus bestimmen will. Cap. 32. Wenn man Länge und Breite der Sterne wissen will, nachdem man die Richtung (eig. den Gang) der Himmelsmitte kennt. Cap. 33. Wenn man den Ort vom Haupte und Schweife des Drachen wissen will, und ob sie zusammentrifft mit der Sonnen- und Mondsphäre [2]). Cap. 34. Wenn man die Aufsteigungen mittelst der Wasseruhr (?) kennen lernen will. Cap. 35. Wenn man den Lauf der Fixsternsphäre kennen lernen will. Cap. 36. Wenn man den Aufgang und Untergang der Sterne kennen lernen will. Cap. 37. Wenn man die Länge einer Stadt wissen will. Cap. 38. Über die Kunde von den Längengraden der Städte. Cap. 39. Über die Ermittelung des Bogens (?) durch Berechnung. Dies sind die Capitel des „Reifenwerks“.

Die Schrift **über das Scheibenwerk** (Ḏâtu-ṣṣafâ'iḥ), d. h. das Astrolabium. Er beginnt mit der Beschreibung seiner Anfertigung, wie man seine Grenzen und Mafse macht und die Ränder, die Scheiben, die Spinne und die Regel [3]) (Diopterlineal)

---

wird die nördlichste Breite Europas, also doch auch wohl Thule, d. h. die Shetlandinseln (Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie p. 533 nach Müllenhoff), durch den 63. Grad bezeichnet.

1) Den Zusatz من اجزاء المطالع habe ich als unverständlich unübersetzt gelassen. Grammatisch scheint derselbe nicht sowohl von المطالع als vielmehr von جزء abzuhängen. Da es sich augenscheinlich um Längenbestimmungen vom Frühlingspunkte aus handelt, müfste „Aufsteigungsgrad“ so viel heifsen wie „Längengrad“ oder „Rectascension“. Vgl. die Überschriften zu Cap. 35, 38, 39 von Cod. 957, Casiri I, p. 395.

2) Zur Erklärung dient vielleicht Delambre II p. 546. Auch höre ich von einem Sachverständigen, dafs die alten Astrologen von einer Drakonitischen Periode reden.

3) Die Ausdrücke حجرة، صفيحة، عنكبوت und عضادة sind bekannt. Vgl. Woepcke in den Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1859, Math. Abh. p. 1—2 und B. Dorn in den Mémoires de l'academie Imp. de St. Pétersbourg T. IX, Nr. 1. 1865 p. 27.

verbindet, wie man es auseinandernimmt und zerlegt, so dafs es trotz der Zerlegung in seine Teile unversehrt bleibt, (spricht über) seine Brücken (Horizontalkreise) [1] und seine Neigung. Dies erläutert und beschreibt er: eine Scheibe für jedes Klima, die Länge und Breite jedes Klimas, die Örter der Sterne, die (Bezeichnung der) Stunden (oder: Jahreszeiten) daran, Aufgang(s-) und Untergang (-shorizont), den geneigten, den südlichen, den nördlichen (Kreis), das Haupt des Steinbocks und des Krebses, des Widders und der Wage [2]). Dann zeigt er, wie man es handhabt. Cap. 1. Seine Prüfung, damit (oder = bis) es richtig ist (zeigt). Cap. 2. Über die Prüfung der beiden Enden der Regel. Cap. 3. Wie man erkennt, wie viel Stunden vom Tage vergangen sind, welche Burg, und welcher Grad der Aufsteigung. Cap. 4. Wie man erkennt, p. 158 wie viel Stunden von der Nacht vergangen sind, und was (wie grofs) die Aufsteigung ist in Burgen und Graden. Cap. 5. Wie man den Ort der Sonne in den Burgen und Graden erkennt. Cap. 6. Wie man die Örter des Mondes erkennt, in welcher Burg und welchem Grade er steht, und wo die sieben Sterne stehen. Cap. 7. Wie man die Breite des Mondes erkennt. Cap. 8. Wie man die Aufgänge der zwölf Burgen in den sieben Klimas und jede von diesen Burgen erkennt. Cap. 9. Wie die Aufsteigungen die gerade Sphäre schneiden, und was (welche Burg) einen bestimmten Gleichheitsgrad erreicht [3]). Cap. 10. Wie man erkennt, wie viel Nacht- und Tagesstunden in irgend einer Jahreszeit in irgend einem Klima sind. Cap. 11. Wie man die Länge des Tages (Tagbogens) irgend eines Fixsternes erkennt, und was von der Sphäre läuft von der Aufgangszeit bis zur Untergangszeit der Sterne. Cap. 12. Wie man die Länge und Breite der Sterne erkennt. Cap. 13. Wie man

1) Delambre, Hist. de l'Astr. anc. II, p. 452 Mitte: almicantarats.

2) Vor الطالع والغارب ergänze ich دائرة افق (Woepcke p. 27: افق المشرق und افق المغرب), vor المائل: خطّ oder فلك. Für رأس vor الجدى und السرطان erwartet man دائرة, da es sich augenscheinlich um die beiden Wendekreise handelt. Das „Haupt des Widders und der Wage“ ist, wie die Überschrift des Cap. 14 zeigt, der Äquator (Woepcke p. 16: عمود رأس الحمل والميزان Äquinoctialkolur). Vgl. Theon Smyrn. Astr. c. 6 (Ausg. von Martin, Paris 1849, p. 164/5 oben). Sprachlich liegt natürlich nichts im Wege, die letzten Ausdrücke von den beiden Koluren oder den vier Cardinalpunkten zu verstehn.

3) Vgl. Anm. 1 zu p. 22. درجة السواء kann wohl nichts anderes heifsen als „Grad auf dem Gleicher“ (خطّ الاستواء), also „Längengrad“.

die Ortsveränderung der Fixsterne kennen lernt: sie beträgt in je hundert[1]) Mondjahren einen Grad. Cap. 14. Wie man die Geneigtheit der Burgen gegen die Gleichheitslinie (den Äquator), d. h. den Kreis des Widders und der Wage, kennen lernt. Cap. 15. Wie man erkennt, welche Städte dem Norden und dem Süden am nächsten liegen. Cap. 16. Wie man die dem Osten und dem Westen am nächsten gelegenen Städte kennen lernt. Cap. 17. Wie man die Breite jedes Klimas kennen lernt. Cap. 18. Wie man erkennt, in welchem Klima man wohnt. Cap. 19. Wie man die Breite jedes beliebigen Klimas und jeder beliebigen Stadt erkennt. Cap. 20. Wie man die Anordnung der fünf Strafsen[2]) erkennt, und wie ihre Bahnen sind. — In jedem dieser Capitel hat er eine ausführliche Erklärung, in welcher er darlegt, was zu seiner Erkenntnis erforderlich ist. Das also sind seine Absichten im „Scheibenwerk".

Seine Schrift **„der Kanon"** (al-Qânûn)[3]) über die Kunde und Berechnung der Sterne, die Einteilung und Bestimmung ihrer Teile (Bilder) gehört zu den vollkommensten und klarsten Schriften über die Sterne. Das erste, was er sagt, bezieht sich auf die Himmelskugel, an welcher sich diese Sterne herumdrehen. Ein Cap. (1) handelt von der Kunde des Weges der Sterne an jedem Tage. Er sagt: Der Weg der Sonne an jedem Tage beträgt 59 Minuten, der Weg der Höhe (d. h. Erdferne) des Mondes 7 Minuten (?), der Weg des Hauptes des Drachen, d. h. des Ǵauzahar 3 Minuten (?), der Weg des Saturn 2 Minuten, der Weg des Jupiter 5 Minuten, der Weg des Mars 31 Minuten, der Weg der Venus 1 Grad 36 Minuten (?), der Weg des Merkur 4 Grad 5 Minuten (?)[4]), der Weg des Regulus (eig. des Herzens des Löwen)[5]) 6 Secunden. Ein Cap. (2) von der Kunde der mittleren Bewegungen p. 159

1) Statt ܫܢ̈ܝܐ lese ich ܡܐ̈ܐ; vgl. Alm. VII, 2 (Halma II, p. 13): *τὴν τῆς μιᾶς μοίρας εἰς τὰ ἑπόμενα παραχώρησιν ἐν ἑκατὸν ἔγγιστα ἔτεσι γεγενημένην.* Delambre II, p. 626; doch vgl. Albêrûni, Chronologie, p. 29, l. 11.

2) Vgl. Anm. 3 zu p. 22.

3) Ḥâǵ. Chalf. 6471 (III, p. 470) رصد ثاون — — المسمّى بالقانون, vgl. 6941 (III, 563); Albêrûni p. 28, l. 9: وعليه بَنَى ثاونُ الإسكندرانيُّ زيجَه المعروف بالقانون.

4) Nur bei Sonne, Saturn, Jupiter und Mars stimmen die Zahlen; die übrigen Angaben sind verkehrt.

5) Geminus, Isagoge cap. 2 (Halma p. 18): *καρδία λέοντος – ὑπὸ δέ τινων βασιλίσκος καλεῖται.* Statt „6 Secunden an einem Tage" mufs es heifsen „1 Secunde in 6 Tagen". Vgl. Halma, Commentaire sur les tables manuelles I, p. 127.

der Sterne, ihre Bestimmung und Ausgleichung, da sie nur durch ihre mittleren Bewegungen bestimmt werden können. Ein Cap. (3) von der Bewegung der Himmelsquartiere nach der Lehre der Astrologen, daſs sich nämlich die Himmelsquartiere acht Grade vorwärts und acht Grade rückwärts bewegen und in je achtzig Jahren (einen Grad) fortschreiten und in je achtzig Jahren einen Grad zurückgehen[1]. Ein Cap. (4) von der Neigung der Sonne und der Breite der sechs Sterne, ihrem nördlichen und südlichen Abstand. Er stellt hierfür für jeden dieser Sterne eine Tafel auf. Mit der Neigung der Sonne ist ihre Neigung gegen den Äquator, mit der Neigung der Breite der Sterne ist ihr Abstand von der Sonnenbahn gemeint. Ein Cap. (5) vom Stillstande und Rücklaufe der sieben Sterne (Planeten), und wie jener eintritt (?)[2] für Saturn, Jupiter und Mars, wenn zwischen einem derselben und der Sonne 120 oder 240 Grad sind, für Venus und Mercur, wenn sie ihren gröſsten p. 160 Abstand von der Sonne erreicht haben, so daſs die Venus 46, der Mercur 23 Grad von ihr entfernt ist. Ein Cap. (6) vom Aufgange der sieben Sterne unter dem Sonnenstrahl und ihrem Untergange vor und hinter demselben[3]. Ein Cap. (7) von der Berichtigung und Ausgleichung der Stunden und ihrer Verwandlung aus krummen[4] Stunden in gleichmäſsige. Ein Cap. (8) von der Kenntnis der Länge und Breite der Städte und der Verteilung der Städte der

1) Bar-Hebraei Chronicon Syriacum p. 59: ܘܡܟܬܒܐ ܕܩܢܘܢܐ ܕܝܠܗ ܡܫܡ ܐܦܘܕܘܣ (ἔφοδος =) ܕܢܩܘܦ ܚܘܒܐ ܕܡܫܝܚܬܐ ܠܦܢܝܬܐ ܠܐܦܝ ܗܠܝܢ ܘܢܦܩܝܢ ܥܠ ܐܕܝܢ ܩܕܡ ܚܕܐ ܡܘܪܐ (μοῖρα =) ܒܫܢܐ ܠܬܡܢܝܐ ܡܢܗܘܢ ܘܠܒܣܬܪ ܢܦܩܝܢ. Delambre II p. 625 sq. Halma a. a. O. p. 53. Den *τροπικὰ σημεῖα* des Originals entsprechen hier die أرباع الفلك (d. h. 0°—90°, 90°—180°, 180°—270°, 270°—360°); der Übersetzer faſst also den griechischen Ausdruck als pars pro toto.

2) Daſs dieses der Sinn ist, beweisen die Worte des Originals (Halma a. a. O. p. 59): *περὶ τῆς τῶν στηριγμῶν ἐφόδου - οἵτινες ἀποτελοῦνται ἐπὶ μὲν Κρόνου* etc. Man hat also die Wahl, entweder in dem يلتمسن ein grobes Miſsverständnis zu sehn — denn *ἀποτελεῖν* heiſst wohl „darbringen", auch „verehren"(?), aber schwerlich „bitten" — oder eine Verderbnis des Textes anzunehmen. Im letztern Falle könnte man an يمتلئ denken; das على wäre dann zu streichen und etwa noch das من in في zu verwandeln.

3) Halma a. a. O. p. 61: *περὶ τῶν πρὸς τὸν ἥλιον πρώτων ἢ ἐσχάτων φάσεων - - περί τε τῶν ἑώων ἀνατολῶν καὶ τῶν ἑσπερίων δύσεων - - περί τε τῶν ἑσπερίων ἀνατολῶν καὶ τῶν ἑώων δύσεων - - εἰς τὰ προηγούμενα τοῦ ἡλίου - - p. 62: εἰς τὰ ἑπόμενα τοῦ ἡλίου.*

4) Ein entsprechender Ausdruck findet sich meines Wissens nicht im Griechischen. Zur Sache vgl. Halma a. a. O. p. 35: *τάς τε διδομένας ὥρας καιρικὰς μεταλαμβάνειν εἰς ἰσημερινάς.*

Welt auf die sieben Klimas. Er bestimmt für jede Stadt Länge und Breite und verzeichnet sie (die Städte) auf einer Tafel, welche er Tafel der Städte nennt, und stellt es dar in drei Abschnitten. Im ersten steht die Benennung der Städte, im zweiten die Länge jeder Stadt, im dritten die Breite jeder Stadt, d. h. ihre nördliche Abweichung von der durch das Haupt des Widders und der Wage bezeichneten Grenze. Auch bestimmt er die Breite jedes Klimas, d. h. die nördliche Abweichung seiner Mitte vom Haupte des Widders und der Wage, und verzeichnet dieselbe an der Spitze seiner Aufgangstafel (?). Wenn man also die Breite irgend einer Stadt in der Welt erfahren will, und dieselbe zu dem gehört, was er in (dem Abschnitte von) der Benennung der Städte aufgezeichnet hat, so sieht man nach, die Breite von welchem Klima (ihr) am nächsten liegt, und die Stadt gehört dann zu dem Klima, dessen Breite man ihrer Breite am nächsten findet. In einem Cap. (9) ist (die Rede von) der Breite jedes Klimas. Er sagt: Das erste (geht bis zu) 16° [27]', das zweite bis 23° 11' (?), das dritte bis 30° 22', das vierte bis 36°, das fünfte bis 40° 56', das sechste bis 45° 1', das siebente bis 48° 32' [1]). In einem Cap. (10) wird die Abweichung des Mondes erörtert, welche Parallaxe heifst. Er lehrt, dieselbe sei der scheinbare Ort (eig. Augenschein) [2]) des Mondes, da der Mond zwei Örter habe, erstens seinen scheinbaren Ort, zweitens seinen mittleren Ort. Ein Cap. (11) von der Conjunction und Opposition der Sonne und des Mondes, und wie man dieselbe berechnet, so dafs es stimmt. Ein Cap. (12) von der Verfinsterung des Mondes und ihrem Gebiete. Ein Cap. (13) von der Verfinsterung der Sonne, und wie man dieselbe berechnet zur Zeit der Conjunction. Ein Cap. (14) von der Ausgleichung der Angaben (eig. dessen, was man findet in den) der Sterntafeln, Aufgangstafeln u. a. Ein Cap. (15) von der Ausgleichung bei der Berechnung des Aufgangs. — Darin sind 180 Tafeln, und jeder Satz wird durch Figuren erläutert [3]). p. 161

---

1) Die nördlichen Grenzen dieser vom Äquator aus gemessenen Breitenzonen sind bekanntlich Meroë, Syene, Südspitze des Nildeltas, Rhodus, Hellespont, *Μέσος Πόντος* und (Mündung des) Borysthenes. Da die Zahlen der Grade und Minuten im ganzen mit den Angaben des Ptolemäus stimmen (*Ὁριζόντων καταγραφή* bei Halma I p. 450), so habe ich kein Bedenken getragen, beim ersten und sechsten Klima die Minutenzahlen zu ändern: an der ersten Stelle ist vor دقيقة die Zahl ausgefallen, an der zweiten hat sich die Minutenzahl des folgenden Klimas eingeschlichen. Beim zweiten Klima erwartet man 51' statt 11'.

2) Auch Almag. III, 4 wird *φαινόμενος* wiedergegeben durch في المنظر والرؤية.

3) So nach der Änderung des Herausgebers. Die Lesart der Handschrift wäre zu übersetzen „und er beweist jeden Satz durch unzweifelhafte Gründe".

Alphabetisches Verzeichnis der astronomischen Kunstausdrücke auf p. 151—161 und in den Capitelüberschriften der Almagest-Übersetzung nach der Leidener Handschrift[1]).

ἀναγραφή تخطيط VII 4.

ἀναποδισμός (*ὑποστροφή*) رجوع Q 5, رجعة Shahr. p. 240, Gg. استقامة.

ἀνατολὴ καὶ κατάδυσις (*δυσμή*) شرق (طلوع) وغروب VIII 5; S 11. مشرق ومغرب H 19; تشريق وتغريب H 36, p. 136 l. 5.

ἀναφορά مطلع II 8, 9; S 8, 9 طلع II 7; طالع S 3, 4. *συναναφορά* اختلاف المطالع II 9—13 (Cod. Lugd. ما يطلع مع ما يطلع).

ἀνωμαλία اختلاف vgl. *κίνησις*.

ἀπόγειον البُعد الابعد IX 7; X 1, 7; XI 1, 5 Gg. *περιγειότατος* البعد الاقرب في IX 8; اوج Q 1, Gg. حضيض Shahr. p. 240.

ἀπόδειξις برهان IX 7 u. s. w., تبيين V 13.

ἀποκατάστασις, περιοδική العودة الدوارية IX 3.

ἀπόστημα (*διάστασις, ἀπόστασις*) بُعد V 13, VI 6, XIII 9; تباعُد Q 4, 5; ما بين VII 1; *ἡλιακόν* البعد الشمسيّ V 15.

ἀποτελεσματικός صاحب الطلسمات Q 3.

ἀστερισμός الكواكب الثابتة VII 5, VIII 1.

ἀστήρ, ἀπλανής الكوكب الثابت VII 1 u. s. w. H 17 u. s. w., *οἱ πλανώμενοι ἀστέρες* الكواكب (الخمسة) المتحيّرة

1) Nicht berücksichtigt sind die Namen der Sterne und Tierkreiszeichen und die allgemeinen mathematischen Ausdrücke. Die Almagest-Stellen sind ohne weitere Bezeichnung nur durch Buch- und Capitelzahlen aufgeführt. H = Dâtu-l-halq (Armillarsphäre), S = Dâtu-ṣṣafâ'ih (Astrolabium), Q = Qânûn (Kanon). Bei der letztern Schrift habe ich die Capitel wie in meiner Übersetzung gezählt. Bei dem geringen Umfange dieses Wörterverzeichnisses, welches vor allem dem Verständnisse und der Controlle der Übersetzung dienen soll, hat es wohl kein Bedenken, die griechischen Ausdrücke voranzustellen und nach dem Vorgange von Dieterici die Attribute unter den Substantiven aufzuführen.

IX 1—5 u. s. w., الكواكب الستّة Q 4; الكواكب السبعة S 6, Q 5, 6; الكواكب السيّارة Shahr. p. 240.

ἀστρολάβος ذات الصفائح S.

βαθμός s. *μοῖρα*.

γνώμων مقياس II 5.

γραμμικῶς بالخطوط المساحيّة XI 9.

διάκρισις (*διευκρίνησις*) تمييز V 19, XI 11 u. s. w.

διάμετρος قطر V 14 u. s. w., *κατὰ διάμετρον γενόμενος* نظير H 11.

διάστασις s. *ἀπόστημα*. *μεγίστη διάστασις* البعد الاعظم XII 10 (gr. 8).

διόρθωσις تقويم IV 7 (gr. 6) u. o. تعديل Q 14, 15 (= *προσθαφαίρεσις*); تقويم وتعديل Q 2, 7 vgl. Shahrast, p. 241 l. 1; Albêrûnî p. 136, l. 2.

ἔγκλισις ميل XIII 2 vgl. *λοξότης*.

ἔκθεσις s. *κανών*.

ἐκκεντρότης مركز الخارج IV 5; الفلك الخارج المركز X 3, 7 u. s. w.

ἔκλειψις كسوف VI 9—11 u. s. w.; *ὅροι ἐκλειπτικοί* الحدود الكسوفيّة VI 5; نواحى الكسوف Q 12; *μὴν ἐκλειπτικός* شهر كسوفيّ VI 6.

ἔξαρμα s. *πόλος*.

ἑξηκοστόν s. *λεπτόν*.

ἐπίκυκλος فلك التدوير IV 5 u. s. w. vgl. *κίνησις*.

ἐπίσκεψις ابحاث III 5; تفتيش VI 4.

ἐποχή موضع IX 11 u. s. w., حقيقة الموضع III 9 (gr. 7).

εὐθεῖαι, αἱ ἐν τῷ κύκλῳ اوتار اجزاء الدائرة I 9, قسيّ الدائرة واوتارها I 10, 11 (gr. 9), كردجات (?) vgl. Anm. 1 zu p. 4.

ζώδιον برج (= *πύργος*) S 3, 6 u. o. *τὰ ζώδια* اجزاء البروج

H 10, II 4 (ar.), 8 (ar.), البروج الاثنى عشر S 8 (= *δωδεκατημόρια*)[1]).

ἡμισφαίριον, βόρειον النصف الشمالي من الكرة VII 5, *νότιον* النصف الجنوبي من الكرة VIII 1.

θέσις 1) = *τόπος* 2) = *ἀπόστημα*; صفة الموضع VIII 2.

θεώρημα وجد I 2 (gr. 1).

ἰσημερία (*νυχθημέρου ἰσότης*) استواء الليل والنهار III 8, H 8.

κανών (*πίναξ*) جدول Q 4, 8; *κανόνιον* فصول الجداول III 2. صفة عمل الجداول I 10 (gr. 9), II 8: *κανονοποιία* وضع الجداول IV 4 u. s. w. *ἔκθεσις κανονική* اثبات ووضع في الجداول VII 5, VIII 1; *ἔκθεσις κανόνων* وضع الجداول II 13 u. s. w., وضع فصول وجداول XIII 5, 10.

κατασκευή, ὀργάνου صنعة الآلة V 1, 12 (ܡܣܟܘܢܘܬܐ Bar Hebr. Chr. Syr. p. 59).

κίνησις حركة. *ἡ ἐγκύκλιος* الحركة المستديرة III 3, *ἡ κατ' ἐκκεντρότητα* مركز الخارج IV 5 (gr. 4), *ἡ κατ' ἐπίκυκλον* فلك التدوير IV 5 (gr. 4), *ἡ εἰς τὰ ἑπόμενα* الى جهة توالي VII 2, 3, *ἡ μέση* الوسطى (المستوية) III 2 (ar.), IV 3 u. s. w. اوسط الكواكب Q 2, *ἡ μεταβατική* (*μετανάστασις, μετάβασις*) حركة الانتقال I 7, *ἡ ὁμαλή* المتّفقة III 3, *ἡ περιοδική* حركة الدور. pl. حركات الادوار V 6, X 4 u. o. *ἀνωμαλία τῆς κινήσεως* اختلاف الحركة III 4, 5 u. o.

κλίμα اقليم. *τὰ κλίματα* الاقليم السبعة Q 8. S 8, H 23, الافلاك المتوازية II 13 (Cod. Lugd.).

κορυφή (*τὸ κατὰ κορυφὴν σημεῖον*) سمت الرؤوس II 3, 4 u. s. w. (البلد) سمت H 31.

---

1) Die Himmelsburgen der Araber sind ebenso wie die Tierbilder der Griechen lediglich ideelle Abschnitte der Ekliptik zu je 30^{0}. Vgl. die Definition bei Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber (1861) p. 30—31. Diese Thatsache mufs man sich stets gegenwärtig halten, um die vorstehenden Übersetzungen nicht mifszuverstehn.

κύκλος دور, دائرة, تدوير, مدار, *ἰσημερινός* خطّ الاستواء S 14, Q 4, معدل النهار I 13, 14 (gr. 12) u. s. w., اعتدال النهار II 5, مدار الحمل والميزان S 14, رأس الحمل والميزان Q 8 (vgl. *ὀρθὴ σφαῖρα*), برج الاستواء II 5 (= *ἰσημεριναὶ σημεῖα*); *λοξός* s. *ἐγκεκλιμένη σφαῖρα*; *μεσημβρινός* تدوير منتصف النهار II 10 (Cod. Lugd. خطّ نصف النهار); *ὁ διὰ μέσων τῶν ζωδίων* فلك البروج I 3, فلك اوساط البروج VII 3 (vgl. *ἐγκεκλιμένη σφαῖρα*); *οἱ κατὰ παράλληλον* الخطوط التى يوازى بعضها بعضا فى استواء ما بينها من العرض II 6, الافلاك المتوازية لمعدل النهار Cod. Lugd. II 13, *οἱ (ἐν τῇ σφαίρᾳ) κύκλοι παράλληλοι πέντε* الطرائق الخمس H 22, S 20; *οἱ τροπικοί* المنقلبين I 12 (gr. 10) vgl. *σημεῖον*; *ὁ ἀρκτικὸς καὶ ἀνταρκτικός* الشمالىّ والجنوبى S Einl.

λεπτόν (*ἑξηκοστόν* = Minute) دقيقة Q 1, 9, *λεπτὸν* (*ἑξηκοστὸν*) *δεύτερον* (= Secunde) ثانية Q 1.

λοξότης (*λόξωμα*) ميل, ميل البروج S 14, ميل الشمس Q 4, وراب XIII 2—3, انحراف Q 8.

μεσουράνησις (*μεσουράνισμα, μέσος οὐρανός*) وسط السماء II 3 (ar.), H 12, 32, توسّط السماء VIII 5, خطّ وسط السماء H 31, الجزء المتوسّط السماء II 8 (ar.) vgl. Dorn a. a. O. p. 9, Anm. 1.

μετάπτωσις انتقال IX 7 vgl. *μεταβατικὴ κίνησις*.

μοῖρα (= *βαθμός* vgl. Delambre II p. 627) جزء H 9 u. s. w., درجة S 3—6, Q 3 (والجزء درجة) u. s. w.

οἰκουμένη المواضع المسكونة من الارض II 1 عمران I 2 (Ja'q.).

ὁρίζων (*διορίζων*) دائرة الافق II 12 u. s. w. افق (تدوير) دائرة المطلع II 2, 11.

πανσέληνος(ν) امتلاء VI 1.

παράλλαξις برلكسيس Q 10, اختلاف المنظر V 11, 12, 17, 19. انحراف القمر Q 10.

παραχώρησις تباعد XIII 6.

πάροδος (*τροπή*, *φορά*, *περιπόλησις*, *περιστροφή*, *περιφέρεια*[1]) u. s. w.) جرى H 32, مجرى H 35, مجاز XIII 1, 4; مسير Q 1, 4; *μέση πάροδος* (= *μέση κίνησις*) المسير الاوسط III 8 (gr. 6); *ἀκριβὴς πάροδος* المسير الحقّى IV 9 (gr. 8), V 6, المجاز الحقّى XI 9.

περίοδος دور, *περιοδικός* ذو الادوار VI 4 vgl. *συζυγία*.

περιφέρεια 1) = *κύκλος* قوس, pl. قسىّ, تقويس 2) = *πάροδος*.

πλάτος عرض XIII 1, 5, H 30, S 7 u. ö., Q 4 u. ö. Gg. *μῆκος* طول XI 12, H 37, S 12, Q 8. اجزاء المطالع vgl. Anm. 1 zu p. 23, درجة السواء vgl. Anm. 3 zu p. 24.

πόλος قطب II 12, VII 3, *ὁ βόρειος* القطب الشمالىّ I 2 (Ja'q.), محور الشمال H 26; *ἔξαρμα τοῦ πόλου* ارتفاع القطب II 3 (Ja'q. hat an dieser Stelle als Seitenstück zur Polhöhe eine „Poltiefe" انخفاض (!), was wohl nur vom Supplementwinkel verstanden werden kann).

πραγματεία تهيئة VI 2, صفة التخطيط VI 7.

προήγησις تقدّم XII 1—6, رجوع XII 7 vgl. *ἀναποδισμός*.

πρόθεσις تقديم الجهات IX 2.

προλαμβανόμενα ما يتقدّم X 6, تقدمة الوصف XII 1, 7, ما ينبغى تقديمه IX 5.

πρόσνευσις حراف V 5, انحراف Q 8 (vgl. *λοξότης*), الانحراف والميل VI 11, الميل والانحراف VI 12, 13.

---

1) „Umschwung", sonst ادارة vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber, p. 185 s. v. kreisen lassen.

σημεῖον, τὰ ἰσημερινὰ σημεῖα برجا الاستواء[1]) II 5, τὰ τροπικὰ σημεῖα برجا التغيّر[1]) II 5 (Cod. Lugd. الانقلابان), τὰ τέσσαρα s. τεταρτημορίαι, ἀνατέλλον s. ἀνατολή, μεσουρανοῦν s. μεσουράνησις.

σκιά, ἡ τοῦ ἡλίου ظلّ الشمس H 3, ἡ τῆς σελήνης الظلّ القمرى V 14, λαμβάνειν τὴν σκιάν اخذ الظلّ H 3 (مقدار الظلّ II 5).

στηριγμός مقام XII 7–8, Q 5.

συζυγία, ἡ μέση الاتّصال الاوسط VI 2, ἡ ἀκριβής الاتّصال الحقّى VI 4, ἡ περιοδική الاتّصال ذو الادوار VI 4; αἱ συζυγίαι الاتّصالات VI 2, 4. الاجتماع والاستقبال V 10 (gr. 9), 14, Q 11, القران والاستقبال p. 136, l. 7 المقابلة والمقارنة Shahr. p. 240.

σύνοδος اجتماع VI, 1, قران H 18.

σφαῖρα فلك, كرة, ἡ ἐγκεκλιμένη (= λοξὸς κύκλος) الفلك المائل II 2, الكرة المائلة II 7 (Cod. Lugd.), المائل S Einl., الميل I 13, وسط البروج التى هى الميل (gr. 12), ἡ κρικωτή ذات الحلق H; ἡ ὀρθή الكرة المستقيمة I 3, الفلك المستقيم II 2, 7, H 10, S 9 (oft = معدل النهار ἰσημερινὸς κύκλος, z. B. II 2, 7); ἡ οὐρανία دور السماء Q Einl.: ἡ στερεά الكرة المجسّدة VIII 3: σφαιροειδής كرى I 3—4 (gr. 2—3).

σχηματισμός (Sternbild) شكل VIII 4.

τάξις مراتب X 1.

ταπείνωσις (I 2 im Texte) دنوّ I 1 (Ja'q.) Gg. سموّ; وبال Shahr. p. 240, Gg. شرف.

τεταρτημορίαι (τεταρτημόρια, τὰ τέσσαρα μόρια τοῦ ζωδιακοῦ)

---

1) Albêrûnî p. 326, l. 1: نُقَطُ الاعتداليْن والانقلابيْن.

اربع الفلك Q 3, الاوتاد الاربعة H 14 (S Einl. رأس الجدى ورأس السرطان ورأس الحمل ورأس الميزان).

τήρησις (*παρατήρησις*) رصد IV 1 (ܢܛܘܪܘܬܐ Bar Hebr. a. a. O.).

τόπος, ὁ φαινόμενος موضع الرؤية Q 10, *ὁ ὁμαλός* (*ἴσος*) المنزلة المعتدلة Q 10.

τροπή تحويل Q 3; *αἱ τροπαί* = *τὰ τροπικὰ σημεῖα.*

τρόπος صفة VII 4, وجه XIII 2.

ὑπόθεσις جهة IV 11 (gr. 10), V 2, XIII 1 u. o.

φάσις καὶ κρύψις (= *ἀνατολὴ καὶ δύσις* Theon Smyrn. p. 176) ظهور واختفاء VIII 6, XIII 7—10, مطلع ومغيب H 11, طلوع ومغيب Q 6.

χρόνος, μέγεθος ἐνιαυσίου χρόνου مقدار طول السنة III 1 (gr. 2), *ὁ τῶν ἡμερῶν* مقدار كلّ يوم من ايّام السنة H 7, *περιοδικοὶ χρόνοι* ازمان الادوار IV 2.

ψηφοφορία حساب III 7 u. s. w. (ܚܘܫܒܐ Bar Hebr. a. a. O.), *ἡ σεληνιακή* الحساب القمرى V 9 (gr. 8), اخراج Q 7, استخراج H 39 („Umrechnung", sonst auch تحويل).

ὥρα, ἡ ἀνώμαλος (*ἄνισος*) الساعة المعوجّة[1] Q 7 (sonst الساعة الزمنيّة = *ἡ καιρική*), *ἡ ὁμαλή* (*ἴση*) الساعة المستوية Q 7.

Beigabe[2]). Übersetzung von Ja'qûbî I p. 166—171.

p. 166 Die Könige der Griechen und die Römer, welche nach ihnen herrschten, hatten verschiedene Ansichten.

1) معوّج „krumm" bedeutet auch sonst „zu grofs" (زائد) oder „zu klein" (ناقص), vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber, p. 174 s. v. Analogie.

2) Die Quelle dieses ältesten Abrisses einer Geschichte der griechischen Philosophie bei den Arabern weifs ich leider nicht anzugeben. Vermutlich liegt auch diesem Abschnitte ein griechisches Werk zu Grunde.

Eine Partei von ihnen (lebte) nach der Religion der Ṣâbier, und man pflegte sie die Ḥanîfen[1]) zu nennen. Das sind die, welche einen Schöpfer bekennen und anerkennen und behaupten, dafs sie einen Propheten haben, z. B. Ûrânî, 'Âbîdîmûn und Hermes, den dreimal Gnädigen[2]). Man sagt, der letztere sei der Prophet Idrîs (Henoch), und er sei der erste, welcher mit dem Schreibrohre geschrieben und die Sternkunde gelehrt habe. Vom erhabenen Schöpfer reden sie nach dem Worte des Hermes, Gott zu begreifen sei schwierig, ihn auszusprechen unmöglich, Gott sei die Ursache der Ursachen und habe die Welt auf einmal bereitet.

Eine andere Partei sind die Anhänger des Zenon, das sind die Sophisten, ein Name, der im Griechischen Irreleitung bedeutet; auf arabisch heifsen sie Widerspruchsleute. Sie lehren: Es giebt weder ein Wissen noch ein Gewufstes. Als Beweis hierfür führen sie an, dafs die Menschen verschiedener Ansicht sind und einer gegenüber dem andern auf seinem Rechte besteht. Sie sagen: Wir betrachteten die Behauptung der verschiedenen Menschen und fanden, dafs sie uneins sind und nicht übereinstimmen; doch bemerkten wir, dafs sie trotz ihrer Uneinigkeit darin einig sind, dafs die Wahrheit gemeinsam, nicht verschieden, der Irrtum aber verschieden, nicht gemeinsam sei. In (dieser) ihrer Übereinstimmung liegt ein Zeugnis gegen sie, dafs sie die Wahrheit nicht kennen. Nachdem sie dies zugestanden haben, hat die Wahrheit (für sie) keinen Platz, dessen Erreichung zu wünschen wäre, aufser im einzelnen Menschen. So erkannten wir, dafs dieselbe (die Wahrheit) nur unter einer von zwei Voraussetzungen existiert, indem man nämlich entweder dem, welcher (auf sie) Anspruch macht, sich ergiebt oder seinen Anspruch aufdeckt. Wir betrachteten also den Anspruch und fanden nur, was ihnen bequem war[3]); da hielten

1) Fihr. 22, 1; dagegen Shahrast. p. 203: الصبوة فى مقابلة الحنيفية.

2) Andere Schreibungen für عابيديمون sind عذيمون Shahrast. a. a. O., Ḥâǵ. Chalf. I, 65, أغذيمون Alberûnî p. 318, l. 16, Ḥâǵ. Chalf. VI, 51, Fihr. 353, 23, أغثاذيمون (Ἀγαθοδαίμων) Ḥâǵ. Chalf. III, 391, Fihr. 318, 20. Weitere Nachweise über Seth-Agathodaemon-Cneph in Anm. 15 zu Fihr. p. 353. Statt اورانى steht Fihr. 318, 20 ارانى Hermes Trismegistos-Idrîs-Henoch Alberûnî 206, 8, Shahrast. p. 202. Statt المثلّث بالنعمة heifst er sonst المثلّث بالحكمة, z. B. Uṣaibi'a p. 9, l. 5; Abulf. Hist. Dyn. p. 9 (hier wird aufserdem طريسميجيسطيس wiedergegeben durch التعليم (ثلاثى). Als Vater der Sternkunde erscheint er auch Shahr. p. 240. Zu dem Ganzen ist natürlich Chwolsohns Werk über die Ssabier zu vergleichen.

3) Ich möchte die Lesart der Hds. beibehalten, die zwar keinen völlig befriedigenden Sinn giebt, aber, wie mir scheint, einen erträglicheren als die Emendation des Herausgebers.

wir es aus zwei Gründen nicht für recht, ihnen die Wahrheit zuzuerkennen, erstens, weil sie sich gegenseitig Lügen strafen, zweitens, weil sie darin einig sind, dafs sie die Wahrheit nicht kennen. So blieb nichts anderes übrig, als den Anspruch aufzudecken. Das thaten wir und bemerkten, dafs bei ihnen insgesamt der Sieg p. 167 (d. h. das Recht) in gleichmäfsigem Wechsel schwankt und herumgeht[1]), indem ein Mal diese (Partei) die Obmacht hat, ein anderes Mal die andere, und wir entdeckten bei keiner Partei einen Vorzug, und es giebt keine Gemeinsamkeit in ihr (der Wahrheit?) und keinen Beweis, oder Gleichmäfsigkeit und Einstimmigkeit in demselben (dem Beweise?). Da also bei der Gesamtheit und bei den Einzelnen weder durch (Ergebung an) den Anspruch noch durch Erörterung das Auffinden der Wahrheit gelang[2]), so blieb für das Wissen kein Platz, wo man es finden könnte, noch für die Wahrheit eine Methode, auf welche (eig. von welcher aus) man sie erreichen könnte. Da urteilten wir, es gebe kein Wissen und keine Erkenntnis. Denn ist etwas unzweifelhaft bestimmt, so mufs man es an der Übereinstimmung oder an dem Unterschiede erkennen können, ohne dafs jemand es [als seiend] bezeichnen darf, während es doch nicht ist, oder dafs jemand behaupten darf, es sei nicht, während er es doch [als seiend] bemerkt. Denn wenn er oder sonst jemand etwas für seiend ausgäbe, was es nicht ist, so würde er sich von der Wahrheit entfernen; träte ihm dann ein anderer entgegen und bezeichnete es als nichtseiend, so müfste ohne Zweifel einer von beiden Recht haben. Denn ist etwas bestimmt und wirklich, so mufs es unbedingt entweder sein oder nicht sein. Ist es aber nichts, so ist beides falsch, mag man behaupten, es sei, oder, es sei nicht. Denn das Seiende ist etwas, und das Nichtseiende ist etwas; doch was nichts ist, ist weder seiend noch nichtseiend. In ähnlicher Weise argumentiert auch eine andere [Klasse von ihnen], nämlich folgendermafsen: Begreift man alle Dinge durch das (vorangehende) Wissen und dieses Wissen wieder durch ein (anderes vorangehendes) Wissen, so hat dies entweder eine Grenze, oder es hat keine Grenze. Ist es begrenzt, so (kommt man schliefslich) zum Nichtgewufsten. Was aber nicht gewufst wird, ist unbekannt; und wie könnte man die Dinge durch Unbekanntes er-

---

1) Indes heifst جارى بدور (تجارى) schwerlich „im Kreise herumgehen". Vielleicht fafst man besser تكافىء und تجار als nomina verbi und liest تدور statt بدور. Dann wäre wörtlich zu übersetzen: wir fanden in ihnen Leute des Sichgewachsenseins und des Miteinanderlaufens, bei denen allen der Sieg herumkreist gleichmäfsig zwischen ihnen.

2) Dies möchte etwa der Sinn des offenbar verderbten Textes sein. Zu أعوز vermifst man das Objekt; vor بالمناظرة scheint و zu fehlen.

kennen? Ist es aber unbegrenzt und hat kein Ende, so läfst es sich nicht begreifen, und was sich nicht begreifen läfst, ist gleichfalls unbekannt. Also sind in dieser Schlufsfolgerung beide Voraussetzungen unbekannt und nicht gewufst. Und wie könnte Unbekanntes gewufst werden, es sei denn, dafs man alles wüfste, was doch unmöglich ist! In diese beiden Klassen zerfallen sie; ihr Streben ist grofs und ihr Eifer stark[1]).

Eine Partei, welche die Dahritische[2]) heifst, sagt: Es giebt weder eine Religion noch einen Herrn (Gott), noch einen Gesandten, noch ein Buch (Offenbarung), noch eine Rückkehr (Auferstehung), noch eine Vergeltung des Guten und Bösen, noch Anfang und Ende, noch Entstehen und Vergehen eines Dinges. Vielmehr ist die Entstehung dessen, was man entstanden nennt, seine auf die Trennung folgende Vereinigung, und sein Vergehen die der Verbindung folgende Trennung. Beide Annahmen (eines Entstehens und eines Vergehens) bedeuten in der That das Sein eines Nichtseienden oder das Nichtsein eines Seienden. Sie (die Partei) heifst aber die Dahritische, weil sie behauptet, der Mensch (die Menschheit) sei nicht verschwunden und werde nicht verschwinden, und die Welt sei rund ohne Anfang und Ende. Sie begründen aber ihre Behauptung mit folgenden Worten: Hinsichtlich des Seins und Nichtseins eines Dinges giebt es nur zwei Zustände, die keinen dritten zulassen, nämlich den Zustand des Dinges, in welchem es existiert — und wie könnte etwas entstehen, was bereits ist und existiert? — und den Zustand, in welchem nichts ist — und wie könnte etwas entstehen in einem Zustande, der keine Vergleichung damit zuläfst? Also ist das unmöglich. Desgleichen sagt der, welcher das Vergehen bestreitet: Man kennt nur zwei Zustände, nämlich den Zustand des Dinges, wo es besteht — ungereimt aber ist es, das Vergehen eines Dinges zu behaupten während des Zustandes, wo es ist und besteht —, und den Zustand, wo nichts ist — und wie könnte da das Vergehen das Nächste (das Geringere?) sein? Also ist das ungereimt. Gestehen nun unsere Gegner unser Recht ein, so treten sie unserer Ansicht bei und verzichten auf ihre Ansicht; leugnen sie aber unsere Meinung, so behaupten sie einen

p. 168

---

1) Man findet in diesem Abschnitte leicht manche Anklänge an die bekannten Lehren der Eleaten und Sophisten, am meisten wohl des Melissus und Gorgias. Als Quellen, aber schwerlich als solche, welche Ja'qûbî direkt benutzte, kämen also vor allem in Betracht: Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, und die Scholien des Simplicius zur Aristotelischen Physik. Dasselbe gilt von dem ganzen folgenden Abschnitte; die in demselben vorgetragenen Lehren sind sensualistisch-skeptische, und es ist schwer zu sagen, welche andere Richtung aufser der eleatisch-sophistischen mit dem Namen Dahriten gemeint sein soll.

2) Shahrast. p. 201 heifsen die Dahriten (Atheïsten, Materialisten) auch Ṭabî'iten, طبيعيّون (Naturalisten); es heifst von ihnen: لا يثبتون معقولا.

dritten Zustand, wo es weder Nichtsein noch Dasein giebt. Dieses wäre der häſslichste (= undenkbarste?) der drei Zustände.

Eine Abteilung von ihnen sagt: Der Ursprung der Dinge in der Ewigkeit ist ein Korn [1]), welches entstand und sich dann spaltete; aus diesem ging die Welt hervor mit ihrer sichtbaren Verschiedenheit in Farben und Wahrnehmungen. Von ihnen behaupten die einen, sie (die Welt) sei nicht verschieden in ihren Merkmalen, sondern ihre Merkmale unterschieden sich nur hinsichtlich ihrer (der Welt) Wahrnehmung. Die andern stellen dies in Abrede und erkennen ihr Verschiedenheit in ihren Merkmalen **und** in ihrer Wesenheit zu. Diejenigen, welche die wirkliche Verschiedenheit leugnen, sagen: Die Dinge unterscheiden sich nur, sofern sie verschieden wahrgenommen werden, und keines besitzt eine Wesenheit, durch welche es ausschlieſslich zu bestimmen wäre. Sie behaupten, p. 169 ein Beweis hierfür sei die Thatsache, daſs die an der Gallenkrankheit Leidenden, z. B. die Gelbsüchtigen, wenn sie Honig kosten, ihn bitter finden, während die Leute, welche von diesem Leiden verschont sind, ihn süſs finden. Ferner werde die Fledermaus vom Tageslichte geblendet, während die Nacht ihren Blick schärfe. Ist es nun das Licht, welches den Augen mehr Licht verleiht, und die Finsternis, welche sie trübt, so ist notwendig das Tageslicht für die Fledermaus Finsternis [2]). Dies kommt auch bei manchen Menschen und andern Tieren, Vögeln u. s. w. vor. Schärft nun, wie wir gezeigt haben, die Nacht die Augen, so ist für diese (Augen) die Nacht Licht, ebenso wie für die von ihnen verschiedenen der Tag Licht und die Nacht Finsternis ist. Sagt ihr aber, dies rühre von einem Fehler her, von welchem diese (Tier-)Arten betroffen seien, so fragen wir euch: (Findet sich dieser Fehler) bei den von jenen Verschiedenen oder bei den mit ihnen Verwandten? Sagt ihr: Bei den Verschiedenen, so sagen wir: Nein, mit dem Fehler sind die mit ihnen Verwandten behaftet; sagt ihr: Bei den Verwandten, so sagen wir: Nein, mit dem Fehler sind nach ihrer Meinung (?) die von ihnen Verschiedenen behaftet. So hat keine der beiden Arten vor der andern einen Vorzug. Weiter sagen sie: Seht ihr nicht,

1) Da es nicht klar ist, welche Philosophen unter den Dahriten zu verstehen sind — denn die ihnen zugeschriebenen Ansichten sind weder die der alten ionischen Naturphilosophie noch die der Atomistik noch die des Epikur —, so läſst sich schwer sagen, woher diese Lehre von dem Urkorne stammt. Haben wir etwa an das Weltei der Orphischen Mysterien zu denken? Oder ist gar حُبَّة „Liebe" zu lesen? Aber erstens scheinen dann die Ausdrücke كانت فتفلقت nicht zu passen. Zweitens wird zwar von Heraklit der Krieg, von Empedokles Liebe **und** Haſs als Ursache der Erscheinungswelt bezeichnet, aber von keinem Griechen „eine Liebe, die sich spaltet".

2) Glosse: Ebenso blendet ihren Blick auch das Feuer.

wie der Schreiber die Schrift gleichmäfsig und aufrecht schreibt? So sieht er sie jedoch (nur) von vorne; schaut er sie aber von rückwärts an, so erscheint sie ihm von der ihm bekannten verschieden, und neigt er sich von ihr weg, indem er sich bückt, oder nimmt er sie von hinten, so erscheint sie ihm verkehrt. Z. B. das Alif wird in einer Form geschrieben, welche sich von derjenigen aller Buchstaben unterscheidet; doch siehst du es von vorn, so erscheint es als Alif; siehst du es von hinten, so erscheint es als Bâ; und neigst du dich von ihm weg, so erscheint es als Nûn oder als Bâ. (Ähnlich ist es?), wenn einer, der von seinem Platze verschwindet, auf einem andern erscheint. Dem entspricht die Lehre von den Farben, Tönen, Geschmäcken, Gerüchen (?) und Berührungen [1]). Z. B. erscheint eine Person aus der Nähe als grofs und aus der Ferne als klein; so oft sie aber näher kommt, wird sie für den Augenschein gröfser, und so oft sie sich entfernt, wird sie für den Augenschein kleiner. Ebenso ist es mit der Stimme: sie hört sich von nahe stark, von fern leise an. Ebenso ist es mit dem Geschmacke: kostest du etwas nur wenig, so findest du es mäfsig süfs; kostest du aber mehr davon, [so findest du es süfser]. Ebenso ist es mit dem Gefühl: berührst du etwas nur wenig, so findest du es lau; berührst du es stark, so findest du es heifs. Ferner erscheint eine Gestalt, von nahe gesehen, als bestimmt und unterscheidbar, wenn man sie aber mehr aus der Ferne sieht, als gleichförmig (verschwommen) und ununterscheidbar. Sie behaupten, dafs alle Dinge in schwankendem Wechsel herumkreisen, und sie gehören fast zu den Sophisten.

p. 170

Eine andere Partei [2]) sagt: Die Dinge sind Sprölslinge von vier Elementen, welche unaufhörlich zeugten und zeugen, aus denen die Welt entsprungen ist. Das sind die einfachen, reinen Dinge: Hitze, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit; dieselben entstehen durch sich selbst, nicht durch Beschlufs, Befehl oder Willkür.

1) Während الملابس offenbar blofser Schreibfehler ist (vgl. p. 170, l. 3), weifs ich mit الاعين gar nichts anzufangen, zumal in der weiteren Ausführung gerade dieser Begriff überschlagen wird (der Herausgeber deutet an der betreffenden Stelle p. 170, l. 3 eine Lücke an). Man erwartet الروائح. So finden wir Shahrast, p. 218 als Objekte der Sinneswahrnehmungen aufgezählt 1. für das Gesicht: الالوان والاشكال, 2. für das Gehör: الاصوات والكلمات, 3. für den Geschmack: المطعومات, 4. für den Geruch: الروائح, 5. für den Tastsinn: الملموسات.

2) Empedokles. Sind die Dinge Sprölslinge, so sind die Elemente Wurzeln. Dieser Ausdruck (ῥιζώματα) findet sich gerade bei Empedokles.

E i n e a n d e r e P a r t e i [1]) sagt: Es giebt vier Elemente. Dieselben sind die Mütter dessen, was in der Welt ist. Aufser diesen giebt es ein fünftes, welches sie unaufhörlich leitet und vereinigt durch Befehl, Willkür und Weisheit und ihr Paariges vereinigt, so dafs daraus ihre Erzeugnisse hervorgehen, indem es die gegenseitige Annäherung der entgegengesetzten nicht verhindert: das ist das Wissen.

Eine Partei — die Anhänger der Substanz, d. h. d i e A r i s t o t e l i k e r — sagt: Die Dinge zerfallen in zwei Klassen, Substanz und Accidens. Die Substanz zerfällt in zwei Klassen, Lebendes und Nichtlebendes. Dieselbe wird definiert als „das durch sich selbst Bestehende", und ihre Verschiedenheit beruht auf dem eigentümlichen Merkmale, nicht auf dem Begriffe. Accidenzien giebt es 9: 1) die Quantität, d. h. die Zahl, die vier Formen hat, Mafs, Ausdehnung, Gewicht [2]), Wort; 2) die Qualität, welche acht Formen hat, Entstehen und Vergehen, Zustand und Anlage, Kraft und Schwäche, Gewöhnung und Gewöhntes [3]); 3) die Beziehung, welche vier Formen hat, natürliche, künstliche, Billigung und Liebe [4]); p. 171 4) das Wann, d. h. das die Zeit Betreffende [5]), und die Formen

1) Anaxagoras. Der Ausdruck زوجت entspricht etwa dem griechischen *ὁμοιομερῆ*, *ὁμοιομέρειαι*; أمّهات wäre dann *σπέρματα*, علم wohl oder übel = *νοῦς*. (Man erwartet عقل cf. Shahr. p. 257). Die Bezeichnung der Elemente (عناصر) als M ü t t e r findet sich auch sonst. z. B. Shahr. p. 204, l. 5 v. u. Dieterici. Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber, p. 55.

2) Dies Wort beweist, dafs auch diese Schilderung der Aristoteliker aus den Scholien stammt, da das Gewicht (*ῥοπὴ καὶ σταθμός*) als Art der Quantität zuerst von Archytas bezeichnet wurde. Schol. 74 b, 28.

3) Die Stelle mufs verderbt sein. Nur قوّة und ضعف entsprechen der *δύναμις* und *ἀδυναμία* in den Kategorien (Zenker: قوّة, لاقوّة). Liest man für حيلة: جبلّة, so könnten die Worte الهيئة والجبلّة eine Übersetzung von *διάθεσις* und *ἕξις* sein (Zenker: حال und ملكة). Die Worte الكون والفساد und الالف والمألوف entsprechen aber keineswegs den Ausdrücken des Originals *σχῆμα* und *μορφή*, *παθητικὴ ποιότης* und *πάθος*.

4) Auch hier ist die Identificierung der Ausdrücke schwierig. In den Scholien (David) 60 b, 7 heifst es: *τῶν πρός τι τὰ μὲν φύσει — τὰ δὲ τύχῃ — τὰ δὲ τέχνῃ — τὰ δὲ προαιρέσεως*. Ist *προαίρεσις* = استحسان, so ist مودّة pleonastisch, während *τὰ δὲ τύχῃ* unübersetzt bleibt.

5) Glosse: Mit وقت meint er زمان.

der Zeit sind drei, Vergangenheit, Zukunft und Dauer; 5) das Wo, d. h. das den Ort Betreffende, die sechs Richtungen, nämlich vorn und hinten, oben und unten, rechts und links [1]; 6) das Haben oder Besitzen, und die Form des Besitzens ist eine zwiefache, entweder äufseres oder inneres [2], wobei unter äufserem z. B. Sklave, Haus, Gerät u. dgl. zu verstehen ist, unter innerem z. B. Wissenschaft und Weisheit; 7) die Lage, d. h. die Haltung eines Dinges, wie wenn man sagt: jemand steht, sitzt, geht, kommt; 8) das Thun, welches ein zwiefaches ist, indem man etwas thut entweder vermöge des freien Willens oder vermöge der Natur — das Freiwillige ist z. B. das Leben und Bestehen, das Essen und Trinken, das Thun vermöge der Natur z. B. die Bewegung der vier Elemente, z. B. des Feuers, welches von der Mitte zur Höhe aufsteigt [3], oder der Erde, welche von der Höhe nach der Mitte (zustrebt) bis zu dem ihr eigenen Mittelpunkte, oder des Wassers, welches von der Höhe bis in die tiefsten Örter der Erde (fliefst); 9) das Leiden, d. h. die Annahme der Einwirkung des an ihm Thätigen, wie es z. B. der Lehm zuläfst, dafs man ihn rund oder viereckig formt und ihm alle (möglichen) Gestalten giebt [4].

Dies sind die Abhandlungen der Griechen und der ihnen folgenden Römer und die Ansichten ihrer Dogmatiker, Philosophen und Weisen und der Forscher unter ihnen.

Emendationen zu Ja'qûbî I. p. 135—143, 151—161, 166—171.

p. 135, l. 3: st. محقّقة l. مخفّفة (?).

p. 136, l. 4: الكردجت l. الدرجات. Vgl. p. 4. Anm. 1.

l. 9: st. ولها l. وله.

l. 13: st. يزلف l. يؤلّف.

p. 137, l. 3: st. واربعون l. عشر.

l. 10: st. المتساوية l. المتشابهة.

p. 138, l. 12: st. المناسبة l. المتناسبة.

---

1) Vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber, p. 38 unten und p. 187 unten.

2) A. a. O. p. 40 und p. 183.

3) Die Worte النار دون كان وان يدور sind unverständlich; vielleicht ist تكوّر zu lesen.

4) Siehe Emendationen! Die Textveränderungen des Herausgebers sind falls meine Lesung richtig ist, wohl unnötig.

p. 138, l. 15 hinter [بعضه] erg. متناسبة.

p. 139, l. 10: st. السطح الكثير l. السطوح الكثيرة.

l. 5 v. u.: st. بعدد l. بعدّة.

p. 140, l. 8: st. المحكم l. المحكمة.

l. 10: st. الكلمة l. كلمة.

p. 141, l. 7: hinter عدد erg. بعدّه.

l. 14: tilge das لا hinter الذى.

p. 142, l. 2: st. وعشرين l. عشر.

l. 13: hinter مثل l. مضاعف wie l. 14.

l. 15: st. جزاء des Cod. und جزئين des Herausg. l. اجزاء.

l. 5 v. u.: hinter المضاعف erg. الزائد جزءا ومنه تحت المضاعف الزائد.

l. 4 v. u.: st. وسط l. اوسط.

l. 3 v. u.: st. مثل l. مثلا (bez. مثلى).

p. 143, l. 11: st. المخمّسة l. الخمسة.

p. 151, l. 5: st. فلك l. فلكها.

l. 12: st. وضع ووضعت l. ووضع (ohne eine Lücke anzunehmen).

p. 153, l. 7: st. الاختلاف l. للاختلاف.

p. 154, l. 5 v. u.: st. الثانية l. الثامنة.

l. 1 v. u. und 155, l. 1: Die Stelle ist verderbt. من ابواب (من الابواب?) ist überflüssig, vor مواضع fehlt فى.

p. 156, l. 14: st. عليه l. عليها.

p. 157, l. 13: st. وتركيب l. (mit der Handschrift) وتركّب.

p. 158, l. 12: st. سنة l. مئة.

p. 159, l. 4 v. u.: st. يلتمس على ذلك l. يمتلئ ذلك (oder يحمل?).

p. 160, l. 9: st. التجدى l. التحمل.

l. 3 v. u.: tilge das erste اثنتان وثلثون.

l. 1 v. u.: st. البراكفيس l. البرلكسيس.

p. 161, l. 5: st. من l. فى (من st. فى vielleicht p. 158, l. 10).

p. 166, l. 1 v. u.: st. وتجار l. وتجرى oder (besser) p. 167, l. 1: تدور st. بدور vgl. p. 170, l. 6.

p. 167, l. 14: die Lücke ist vielleicht durch das Wort نوع auszufüllen.

p. 169, l. 3 v. u.: والاعيان bedarf der Emendation.

st. والملابس l. والملامس (= ملموسات?).

p. 170, l. 2 v. u.: st. التحبلة l. والجبلّة.

p. 171, l. 10: st. تكرّر l. تتحرّر (für تتحرّر).

l. 12: st. حال طينته l. كالطينة.

Am Schlusse dieser Arbeit, welche umfangreicher geworden ist und mehr Zeit und Mühe gekostet hat, als sich voraussehen liefs, sei mir noch eine kurze Bemerkung über den Wert meiner Ergebnisse gestattet. Durch die Vergleichung der griechischen Quellen ist eine Reihe sicherer Verbesserungen des Ja'qûbi-Textes ermöglicht worden. Desgleichen sind einzelne Angaben Wenrichs, wenn auch nicht in dem Umfange wie in den verwandten Arbeiten Steinschneiders, vervollständigt oder berichtigt worden. Vor allem aber gewährt uns der übersetzte Text manche Einblicke in die Anfänge des Studiums der griechischen Wissenschaft bei den Arabern und legt uns die Frage nahe, ob nicht die Araber aufser auf dem bisher bekannten Wege durch Vermittelung der Syrer auch unmittelbar, etwa in Alexandria (Johannes Philoponus!), die Wissenschaften der Griechen kennen gelernt haben[1]).

1) Die Frage, ob die arabischen Übersetzungen direkt aus dem griechischen Originale geflossen oder aber durch das Syrische vermittelt sind, läfst sich weder aus allgemeinen historischen Erwägungen noch aus den (ziemlich dürftigen und nicht immer zuverlässigen) Angaben arabischer Schriftsteller entscheiden; vielmehr mufs die Untersuchung für jedes übersetzte Werk einzeln geführt werden. Obwohl mir ein mafsgebendes Urteil in dieser Frage vorläufig nicht zusteht, möchte ich doch auf die Möglichkeit hinweisen, dafs sich die syrische Vermittelung im wesentlichen auf die Werke philosophischen Inhalts, d. h. auf Aristoteles und seine Commentatoren, beschränken dürfte. Für künftige Untersuchungen möchte ich auf zwei allgemeine Gesichtspunkte auf-

Was aber wichtiger ist als die Entscheidung dieser Frage, und was die Wissenschaft als die nächste Frucht dieser Studien fordert, ist nichts Geringeres als — ein neuer Wenrich. Derselbe müfste nicht nur vollständiger, correcter und übersichtlicher sein als der alte [1]), sondern auch geschickter das Wichtige vom Unwichtigen scheiden. In erster Linie sind doch die wirklich vorhandenen Übersetzungen beachtenswert, und hier wieder vorzüglich diejenigen, deren Originale verloren sind [2]); bei dieser Klasse verlangt man, auch für die erste Orientierung, mehr als die blofse Katalogsnummer. Denn das Hauptziel dieser Studien kann kein anderes sein als die Bereicherung der klassischen Literatur. Der neue Wenrich wird also nur dann seinem Zwecke entsprechen, wenn er künftigen Herausgebern vorarbeitet. Erst wenn die Hauptwerke dieser Übersetzungsliteratur in kritischen Ausgaben vorliegen, werden wir die Verdienste der Araber auf diesem Gebiete richtig würdigen können.

merksam machen, die zwar keineswegs neu sind, aber, wie mir scheint, doch nicht hinreichend beachtet werden. 1) Das Princip der syrischen Übersetzer ist sklavische Wörtlichkeit (ZDMG. XXXV, p. 290 oben); bei diesem Princip können, sobald es sich um zwei Sprachen handelt, die sich so fern stehen wie das Griechische und das Syrische, die allerärgsten Mifsgriffe in der Wahl der Worte und im Bau der Sätze nicht ausbleiben. Hat der arabische Übersetzer die so entstandenen Undeutlichkeiten vermieden, so liegt die Vermutung nahe, dafs er das Original benutzte. 2) Bekanntlich behalten die syrischen Übersetzer ungemein häufig die griechischen Kunstausdrücke bei, während die arabischen durchweg Puristen vom reinsten Wasser sind, die aufser der lobenswerten Absicht auch die bewundernswürdige Fähigkeit haben, die höchsten Ideen und die kleinsten Einzelheiten der griechischen Wissenschaften in ihrer Muttersprache auszudrücken. Ist die Wiedergabe geschickt und sinnentsprechend, so verstanden sie die griechischen Fremdwörter in den syrischen Übersetzungen. Waren sie aber des Griechischen kundig, so konnten sie auch die Originale benutzen.

1) Vgl. Bd. XL, p. 612.

2) Besonders wertvoll ist in dieser Hinsicht die p. 9 schon genannte Abhandlung von Steinschneider „Die mittleren Bücher der Araber und ihre Bearbeiter".

Miscellen.

Von

M. Grünbaum.

Der Stern Venus.

In einem früheren Aufsatz (ZDMG. XXXI, 225 fg.) habe ich den Namen אסטהר mit andren ähnlichen Benennungen verglichen. Auch Geiger (Was hat Mohammed etc. p. 109) sagt mit Bezug auf زهرة, dasselbe sei „ganz wie das Jalkutische אסטהר, gleich אסתר, dem persischen ستاره, dem gr. ἀστήρ“. Mit der persischen Benennung des Venussterns vergleicht Gesenius (Thes. p. 1083, Comment. zu Jes. II, 338) das syrische ܟܘܟܒܬܐ „Sternin“ für Venus. Dieselbe Bedeutung hat wahrscheinlich auch das כוכבתא bei Levy (Chald. WB. I, 357, Neuhebr. WB. II, 304). Dass namentlich כוכבת שמיא als Uebersetzung von מלכת השמים den Venusstern bezeichne, kann kaum zweifelhaft sein, da bei Payne Smith unter den s. v. ܐܣܬܪܐ nach Bar Bahlul angeführten Namen auch ܡܠܟܬ ܫܡܝܐ vorkommt. Auch in der 8. Ausgabe von Gesenius Handwörterbuch wird (p. 476 s. v. מלכת) — zugleich unter Hinweisung auf M. A. Levy in ZDMG. XVIII, 63 — das מלכת השמים des Jeremias mit Morgen- und Abendgöttin, Istar-Beltis erklärt. Im Talmud und in den jüdischen Schriften überhaupt ist כוכב die Benennung Mercur's, während Venus נוגה heisst. Thomas a Novaria (ed. Lagarde, p. 56) übersetzt ebenfalls كوكب الصبح mit ܟܘܟܒ ܢܘܓܗ und العطارد mit ܢܒܘ. also נבו, Schreiber des Himmels, assyr. nabâ (Gesen. Handwörterb. 8. A. s. v. נבו). Es ist wohl mit Bezug hierauf, dass bei Abûlfidâ (Hist. anteisl. p. 74, Z. 13) بختنصر, also נבוכדנצר, mit عطارد ينطق erklärt wird und ebenso bei Abûlfarağ in der von Gesenius (Thes. s. v. נבא) angeführten Stelle (Hist. dyn. p. 47) sowie bei Albîrûnî (ed. Sachau, p. ٢٧, Z. ٣);

in einer andren Stelle Albîrûnî's (p. ٢٢١, Z. ٢) wird 'Uṭârid نجم الكُتَّاب genannt.

Bei Albîrûnî (p. ١٩٢) werden ferner كبيكو حمو, نفو, عطارد als gleichbedeutend angeführt. Aehnlich nennt Ibn Ezra bei der Parallele zwischen den zehn Geboten und den zehn Sphären (Comm. zu Exod. 20, 14) die Sphäre des Mercur גלגל כוכב חמה. Auch D. Castelli führt in seiner Ausgabe des Donnolo כוכב חמה statt כוכב als die Lesart mehrerer HSS. an. (Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione, Text p. 19, N. 7). Dimeški nennt bei der Schilderung des هيكل عطارد (ed. Mehren p. ٤٣) den Mercur الكاتب, wofür andre HSS. الكوكب haben. Ferner gibt v. Hammer-Purgstall (im I. Bd. der „Fundgruben") nach einer HS. des Kazwinî eine Abbildung Mercur's als Schreiber. Die K. Hof- und Staatsbibliothek in München besitzt ebenfalls zwei, mit colorirten Abbildungen versehene HSS. von Kazwinî (Cod. ar. No. 463 und 464) in welchen — und zwar schöner und deutlicher als in der Abbildung in den Fundgruben — 'Utârid als Schreibender dargestellt ist. كبيكو حمو, das mehrfach bei Albîrûnî vorkommt (١٧٨—١٩٩), sowie כוכב חמה, entspricht dem ספרא דחמה, Schreiber der Sonne, wie Mercur im Talmud (Sabbath 156 a) genannt wird. Es heisst dort nämlich, dass wer in der Stunde (oder an dem Tage) geboren wird, in welcher כוכב, also Mercur, regiert, ein weiser und erleuchteter Mann wird, weil Kochab der ספרא דחמה ist. V. Hammer-Purgstall sagt a. a. O., Mercur sei der Beschützer der Herren von der Feder und er verzeichne die Folge der Tage und Nächte, den Verlauf himmlischer und irdischer Begebenheiten. Auch Maimonides sagt (Mischneh Thora, H. Jessode ha-Thora, III, 1) bei der Aufzählung der neun Himmelssphären (גלגלים): Die zweite Sphäre ist diejenige, in welcher der כוכב genannte Stern ist. Der (anonyme) Commentar z. St. bemerkt, dass statt כוכב auch der Name כתב üblich sei „weil er über die Schreiber und Schriftgelehrten (כותבים וסופרים) herrscht, deren Planet er ist". Derselbe Commentar erwähnt in demselben Capitel die arabischen Benennungen der Planeten sowie der Sternbilder des Thierkreises und so auch (I, 5) עטארד. Diese richtige Schreibung des hier mehrfach vorkommenden Wortes findet sich aber nur in der Constantinopolitaner Ausgabe v. J. 1509, alle übrigen Ausgaben haben den Druckfehler עטאוד. Uebrigens ist auch im Türkischen كاتب فلك das gewöhnliche Wort für Mercur.

Die oben erwähnte Stelle des Midrasch Abchir wird auch von Jellinek im 4. Bande des Bet ha-Midrasch (p. 127 fg.) nach dem Jalkut und einer in Salonichi gedruckten Sammlung mitgetheilt. In dem — 1873 erschienenen — 5. Bande findet sich

(p. 156) eine seltsame Umgestaltung dieser Sage nach zwei Stellen des kabbalistischen Jalkut Reubeni (Ich habe übrigens sowohl in dem grossen wie in dem kleinen ילקוט ראובני die Stellen vergebens gesucht). Die Jungfrau — deren Name nicht angegeben wird — verspricht den beiden Engeln, ihnen willfährig zu sein, wenn sie ihr zuvor ihre Flügel schenken wollen. (In der zweiten angeführten Stelle machen die Engel der Jungfrau das Anerbieten, derselben sowohl ihre Flügel zu geben, als sie auch den שם המפורש zu lehren.) Im Besitze dieser Flügel fliegt alsdann die Jungfrau zum Himmel empor, zum Lohn für ihre Tugendhaftigkeit und weil sie der Sünde entflohen, wird sie unter die Sterne versetzt. Das Sternbild der Jungfrau ist eben diese Jungfrau (והיינו מזל בתולה). Die ihrer Flügel beraubten Engel müssen nun auf Erden zu Fusse herumwandern, doch bietet sich ihnen später eine Gelegenheit, wieder in den Himmel zu gelangen — vermittelst der Leiter nämlich, welche Jakob im Traume sah. Die von Jellinek angeführte zweite Stelle des Jalkut Reubeni knüpft an das עולים ויורדים Gen. 28, 12 an; wahrscheinlich soll zugleich dieser Ausdruck motivirt werden, denn da im Allgemeinen die Engel doch zuerst hernieder steigen müssen bevor sie aufsteigen, demnach nicht auf und ab sondern ab und auf gehen, müsste es eigentlich heissen והנה מלאכי אלהים יורדים ועולים בו.

Im Vorworte zum 5. Bande des Bet ha-Midrasch (p. XXXIX) heisst es mit Bezug auf diese mit No. 4 bezeichnete Stelle: „No. 4 enthält die bei Indiern, Arabern und Persern heimische Mythe (vgl. Schemchasai und Asael im IV. Theil dieser Sammlung, S. 127—128 und von Hammer, die Geisterlehre der Moslimen S. 7—8 über die Engel Harut und Marut und die Lautenspielerin Anahid) von einer keuschen Jungfrau, welche den Engeln die sie verführen wollten, die Flügel entlockte, gen Himmel fuhr, und dort zum Lohne für ihre Tugend als Jungfrau unter die Sternbilder versetzt wurde, während ihre Verführer so lange auf Erden weilen mussten, bis sie die Leiter des Patriarchen Jakob fanden. (Bei den Indiern wird die keusche Jungfrau in den Planeten Mercur und bei den Arabern in den Planeten Venus versetzt)".

Sowohl hier als auch im Vorworte zum 4. Bande (p. X) werden die beiden Engel als Verführer dargestellt, während in der jüdischen Sage ihr Hauptvergehen darin besteht, dass sie — ihre eigne Behauptung, allen Versuchungen widerstehen zu können, Lügen strafend — sich durch die Töchter der Menschen zur Sünde verleiten lassen, also nicht sowohl Verführer als vielmehr Verführte sind. Davon aber ganz abgesehen, so macht der oben angeführte Passus den Eindruck, als ob die jüdische Sage mit derselben Sage bei den Arabern und Persern übereinstimme, was doch keineswegs der Fall ist. Ob bei den Indern die keusche Jungfrau in den Planeten Mercur versetzt wird, ist noch sehr fraglich; die einzige von v. Hammer-Purgstall mitgetheilte Stelle berechtigt noch nicht

dazu, das als unbestrittene Thatsache anzunehmen. Anahid als Lautenspielerin des Himmels wird nun von v. Hammer-Purgstall mehrmals erwähnt: in den Wiener Jahrbüchern der Literatur (I, 99), in der Geschichte der schönen Redekünste Persiens (p. 24) und in den „Fundgruben" (I, 7), dass aber seine Darstellung unrichtig sei, wird bereits von Gesenius (Commentar zu Jesaias, T. II, p. 341) bemerkt. Ueberhaupt aber stimmt hier die arabische Sage keineswegs mit der persischen überein. In der ersteren wird — wie G. Rosen in seiner Uebersetzung des Metnewi (p. 70) sagt — Zohra als Verführerin dargestellt; G. Rosen führt im Namen des Sujûti eine auf 'Ali zurückgeführte Ḥadiṯ an, wonach Moḥammad, so oft er den Venusstern erblickte, gesagt habe: Gott verfluche die Zohara, welche die beiden Engel verführt hat. Uebrigens führt auch v. Hammer-Purgstall in seiner „Geisterlehre der Moslimen" (Denkschriften der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Bd. III, p. 211. N. 109, Sonderabdruck p. 25) dieselbe Ḥadiṯ an, nur heisst es hier: Gott flucht der Sohra, weil sie die beiden Engel . . . . zu Fall brachte. Dieses Odium gegen die زهرة gründet sich ohne Zweifel auf die vorislamische Verehrung derselben. So sagt Baiḍawî (I, ٢٩٩, Z. ٢٦) mit Bezug auf das راى كوكبا, Sur. 6, 76: والكوكب كان الزهرة او المشترى, und ebenso Mas'udi (Prairies d'or I, 84) von Abraham: ولما راى الزهرة واشراقها فقال هذا ربّى. Dass gerade diese beiden Sterne genannt werden, hat wahrscheinlich Bezug auf die vorislamische Verehrung der السعدان, d. h. des Jupiter und der Venus (Krehl, Religion der vorislamischen Araber, p. 11). Denn wenn Abraham ein مسلم war (Sur. 3, 60), so repräsentirt seine Familie die جاهلية. Wenn Mas'udi nun ferner erzählt (I. 82), dass in den Tagen des Serug, Sohn des Reu (ساروغ بن ارغو) die Verehrung der Idole und Bilder angefangen habe, so ist der Grund dieser — auch anderwärts vorkommenden (ZDMG. XXXI, 247) — Sage wohl d a r i n zu suchen, dass Serug der Grossvater des تارح oder آزر, also der Urgrossvater Abrahams war. Das Verdienst des Letzteren ist um so grösser, als alle seine Vorfahren Götzendiener waren. In der That führt auch Abûlfaraǵ (Chron. Syr. p. 9 fg.) die Meinung an, dass die Benennung ܚܢܦܐ davon herzuleiten sei, dass Abraham von dem Götzendienst (ܚܢܦܘܬܐ) zum Glauben an den Einen Gott überging, wie ähnlich im Midrasch (Bereschith R. sect. 42) R. Jehuda sagt, Abraham werde desshalb עברי genannt, weil er auf der Einen Seite, die ganze übrige Welt aber

auf der andren Seite war (כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד), er also eine Opposition gegen alle seine Zeitgenossen bildete. So ist denn vielleicht auch das كن حنيفًا مسلمًا Sur. 3, 60, sowie das sonst mehrfach mit Bezug auf Abraham vorkommende حنيف in g u t e m Sinne zu nehmen, dass er nämlich vom falschen Glauben zum wahren Glauben überging, jenen mit diesem vertauschte.

Venus kommt übrigens auch in einer von De Sacy (Notices et extraits, IX, 131) aus Šehabeddîn Aḥmad Almokrî Alfâsî angeführten Stelle vor. Hier heisst es, Abrahams Vater habe sieben, die Planeten darstellende, Steinbilder verfertigt. Darunter war Venus, ein Weib von aussergewöhnlicher Schönheit und mit einem Musikinstrumente in der Hand. Dieses Attribut sollte wahrscheinlich das Verführerische ausdrücken, wie ähnlich in einer von mir früher (l. c. p. 247) angeführten Stelle und bei Ṭabarî (Annales I, ١٧.) die Töchter Kain's durch den Klang der Musik die Söhne Seths verlocken, womit es wahrscheinlich in Zusammenhang steht, wenn Abûlfarag̉ das Wort ܩܝܢܬܐ, قينة davon herleitet (Hist. Dyn. p. 9, Ges. Thes. s. v. קַיִן). Auch Chardin (Voyage en Perse ed. Langlès, IV, 305) erwähnt den Zusammenhang zwischen Kainé, chanteuse und Kain, dessen Töchter den Gesang und die Musik erfanden, und Langlès hat entschieden Unrecht, wenn er in der Note z. St. bemerkt, es sei das wohl eine Erfindung Chardin's und eine irrthümliche Verwechslung mit غنى. Bemerkenswerth ist übrigens, dass auch im jerus. Targum zu Gen. 4, 22 das ואחות תובל־קין נעמה mit ואחתיה דתובל קין נעמה היא הות מרת קינין וזמרין übersetzt wird, zunächst wie es scheint mit Bezug auf die Deutung von נעמה im Midrasch (Ber. R. z. St., sect. 23) als die, welche den Göttern zu Ehren lieblich das Tamburin schlug — שהיתה מנעמת בתוף לעבודה זרה. Keineswegs hat קינין die Bedeutung Klagelieder, wie es Levy (Chald. WB. über die Targ. s. v. מרתא, II, 65) übersetzt.

In dem — 1877 erschienenen — 6. Bande des Beth ha-Midrasch wird (p. XXIV, Note) als Ergänzung zur Erzählung von Schemchasai und Azael eine längere Stelle aus der zu Prag befindlichen Handschrift des Bereschith Rabbah von R. Moses ha-Darschan mitgetheilt. Diese Stelle stimmt wörtlich mit der von mir (ZDMG. XXXI, 226) aus dem Pugio fidei angeführten überein und wäre somit ein Beweis für die Glaubwürdigkeit Raymund Martin's, den in neuester Zeit englische Gelehrte „a forger and an impostor" genannt haben (Neubauer, The Book of Tobith, p. XVIII). Die Stelle des Pugio fidei ist sogar — obschon in den hebräischen Stellen sowohl der Pariser als auch der Leipziger Ausgabe durchaus kein Mangel an Druckfehlern ist, wie denn z. B. dreimal נפלאים statt נפילים vorkommt — correcter als die von Jellinek (im 4. Bande

des B. H.) mitgetheilte Stelle, so zwar, dass diese durch jene berichtigt werden kann. Statt des unrichtigen מזה נולדו הענקים אשר נולדו בזדון לבם bei Jellinek heisst es bei Raymund Martin מהן נולדו הענקין המלכין בזדנות לבם. Die ganze Stelle findet sich übrigens auch in den Pirke R. Eliezer (Cap. 22, ed. Ven. f. 19), woselbst der betreffende Passus lautet: מהם נולדו הענקים המהלכים בגובת קומה ומשלחים ידם בכל גזל וחמס ושפיכות דמים. Bei Jellinek heissen die zweimal vorkommenden Söhne des Schemchasai הייא והייא, beide führen also denselben Namen, wogegen bei R. Martin der Eine הייא, der Andre חייא heisst. Auch אעשנה דוגמא שתזכר לעולם im Pugio fidei (cujus in aeternum sit memoria übersetzt R. Martin) ist richtiger als das כדי שתזכור בהן לעולם bei Jellinek (Bd. IV, p. 127, Z. 10 v. u.), das keinen Sinn gibt. In der von Jellinek (VI, p. XXIV) mitgetheilten Stelle der HS. des R. Moses ha-Darschan heisst es weiter ····שגר הקב"ה למטטרון שליח ושמחזאי (l. לשמחזאי); es bestätigt sich hiermit die von mir (l. c. p. 236) ausgesprochene Ansicht, dass in dem מיד שגר מטטרון שליח Metatron als Object aufzufassen sei.

Die erste Hälfte der Erzählung von Schemchasai und Azael findet sich auch — aber in andrer Fassung — in der Raschihandschrift der k. Hof- und Staatsbibliothek in München (Cod. 5, f. 5 b), die ausser dem Commentar Raschi's noch viele andre Zuthaten enthält. Als Quelle wird der מדרש אגדה genannt, die beiden Engel heissen עזה ועזאל, Istahar kommt nicht vor, ebenso wenig wie die Söhne der Engel.

Obschon nun die erwähnte Stelle des Pugio fidei ächt ist, so ist aber doch die Behauptung der englischen Gelehrten nicht ganz unbegründet. Eine Fälschung wird gelegentlich von Munk (Notice sur R. Saadia Gaon, Sonderabdruck p. 85) nachgewiesen. Es ist das die auch von Zunz (G. V. p. 123, N. c) besprochene Stelle des Pugio fidei (ed. Paris, p. 742, ed. Lips. p. 956) in welcher ein langer Passus aus Bereschith Rabbah zu Gen. 37, 24 angeführt wird. Diese angebliche Midraschstelle ist aber, wie Munk nachweist, eine Mystification; R. Martin hat aus der Peschito eine Stelle aus der Erzählung von Bel und dem Drachen abgeschrieben. Bei der Vergleichung der Stelle im Pugio fidei mit der syrischen Version (Libri V. T. Apocryphi syriace ed. de Lagarde, p. 131, vs. 28—42) findet man alsbald, dass in der That beide Stellen — einzelne kleine Varianten abgerechnet, die vielleicht Druckfehler sind — wörtlich übereinstimmen.

Bei einer nochmaligen Erwähnung dieser Stelle des Pugio fidei führt Zunz (l. c. p. 291) noch eine andre (p. 365) an, mit der Bemerkung: „dasselbe in Rabbathi ms. Parascha בראשית“. Diese Stelle des Pugio fidei, welche auch ich (l. c. p. 233) erwähnt habe, enthält nun mehrere ganz unhebräische zum Theil sogar unverständliche Ausdrücke, wie z. B.: ביום שנתקבצה אליו דעתו של אדם הראשון — וידבר להב"ה — מזיו שכינה — ותדבר נשתחוה

לאשר יצרת אותו — דבר לו הבה זה שהוא מספר הארץ יש בו מן החכמה ומן הבינה. Ohne die von Zunz erwähnte Uebereinstimmung mit dem handschriftlichen Midrasch, wäre man sehr geneigt, in dieser Stelle des Pugio fidei ein Argument für die Bezeichnung R. Martins als „Forger“ zu finden.

In dem 6. Bande des Beth ha-Midrasch findet sich ferner (p. 106 fg.) der Text der von mir (l. c. p. 222 fg.) gegebnen Uebersetzung der Erzählung von Salomon und Aschmedai, die an zwei Stellen eines Codex der Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 222 f. 72 a, f. 116 b) vorkommt. Die Erzählung in der zweiten Stelle ist, abgesehen von der Verschiedenheit einzelner Ausdrücke, kürzer als die in der ersten Stelle (der Unterschied beträgt 14 Zeilen). Die Darstellung in Bet ha-Midrasch stimmt nun durchaus mit der ersten Stelle des Codex überein (statt היה משוטט bei Jellinek p. 106, Z. 10 v. u. muss es שהיה משוטט heissen) nur fehlt ein Passus, nämlich die Antwort der Bathseba auf das von dem Pseudosalomon ausgesprochne Verlangen. Dieser Passus, der allerdings füglich weggelassen werden kann, wie er denn auch in der zweiten Stelle des Codex nicht vorkommt, wird nun von De Sacy aus einer HS. der Pariser Bibliothek angeführt. De Sacy erwähnt nämlich (Notices et Extraits, IX, 417) dieselbe auf den Vers אל יתהלל חכם וגו׳ (Jerem. 9, 22) sich gründende Erzählung, die er in einem Codex gefunden, welcher eine HS. des אגרת בעלי חיים von Kalonymos b. Kalonymos enthielt. De Sacy führt ausser den Anfangs- auch die Schlussworte der Erzählung an, oder vielmehr die letzten Worte, da das darauf folgende in der HS. fehlt. Dieser Satz lautet ולא עוד אלא הלך לבת שבע אם שלמה ואמר לה אמי כך וכך אני מבקש ממך אמרה לו בני ממקום שיצאת . . . . . In der Stelle der Münchener HS. lautet die Antwort Bathseba's: בני ממקום שיצאת ממנו תמצא שם הנאה אם כן אין אתה בני.

Das euphemistisch umschreibende כך וכך אני מבקש ממך — oder אני רוצה ממך wie es in der Münchener Handschrift heisst — ist übrigens ganz analog dem افعلا بى كذا وكذا in der von Ouseley (Orient. Collections II, 228) mitgetheilten Erzählung aus 1001 Nacht.

Die מינים im Talmud.

Unter den — auch ZDMG. XXXIII, 300) erwähnten — Büchern der Minim, von welchen Sabbath 116 a die Rede ist, sind nicht „sectirerische Schriften“ im Allgemeinen zu verstehen, unter מינים sind hier vielmehr Judenchristen gemeint, wie sich das unzweifelhaft aus der ganzen Stelle ergibt. Zunächst kommt das Wort *Ευάγγέλιον* als און גליון oder עון גליון (mit absichtlicher Entstellung) vor, d. h. in den uncensirten Ausgaben, wie auch in

der von Buxtorf (s. v. אונגליון, col. 42) angeführten Venezianer Ausgabe. Dieselben Ausgaben, wie auch die Handschrift der Münchener K. Hof- und Staatsbibliothek, haben in der darauf folgenden Erzählung (116 b) — wie aus Rabbinowicz Dikduke Soferim z. St. zu ersehen — zwei Mal עון גליון (שפילי ליה לסיפא דעון גליון), wofür in den späteren censirten Ausgaben ספרא steht. Dass hier nicht von einer ferne stehenden Religionssecte, sondern von Judenchristen die Rede ist. ergibt sich aber auch aus dem leidenschaftlichen Ton der Aeusserung R. Tarfon's. Während R. Jose sagt, dass man aus den Büchern der Minim die אזכרות oder Gottesnamen herausschneiden (nach Raschi's Erklärung des Wortes קדר) und das übrige verbrennen solle, sagt R. Tarfon: Ich will meine Kinder begraben (אקפח את בני, nach Raschi's Erklärung, die auch Buxtorf s. v. קפח anführt), wenn ich nicht diese Bücher, sobald mir eins derselben in die Hände kommt, mitsammt den Gottesnamen darin verbrenne, und wenn ich von einem Mörder verfolgt werde, so will ich eher in einem Tempel der Götzendiener Zuflucht suchen, als in den Häusern der Minim, denn jene (die Heiden) beten Gott nicht an, weil sie nie von ihm gehört, diese aber kennen Gott und sind dennoch Ungläubige (מכירין וכופרין).

Auch in einer andren, früher (ZDMG. XXI, 599, N.) von mir erwähnten Talmudstelle (B. Bathra 25 a) sind unter מינים Judenchristen gemeint, wie denn auch Raschi in den uncensirten Ausgaben das Wort mit „Schüler Jesu“ (תלמידי ישו) erklärt. Auch in dieser Stelle ist der darin herrschende leidenschaftliche Ton der deutlichste Beweis dafür, dass hier von Judenchristen die Rede ist. Es werden nämlich zwei Meinungen angeführt; nach der Ansicht des R. Abbahu ist die Schechina im Westen — שכינה במערב, R. Scheschet hingegen ist der Ansicht, die Schechina sei überall — שכינה בכל מקום. Zugleich wird erzählt, R. Scheschet habe zu seinem Diener gesagt: (Wenn es Zeit zum Beten ist, so) stelle mich s o, dass mein Gesicht nach irgend einer Weltgegend hin gerichtet ist (Raschi bemerkt hierzu, R. Scheschet sei מאיר עינים gewesen, der schon erwähnte talmudische Euphemismus für blind), nur gen Osten hin nicht — nicht weil die Schechina nicht dort wäre, sondern weil die Minim lehren, dass man dorthin das Angesicht wenden soll — דמורו בה מיני. Dass irgend eine Religionsgenossenschaft den Osten als Kiblah betrachtet, kann unmöglich der Grund dieses Auftrags gewesen sein, denn sonst könnte es ja leicht geschehen, dass man gar nicht beten könne, wenn nämlich vier verschiedne Religionen vier verschiedne Kiblahs haben, oder wenn in Einer Religion die Kiblah eine wechselnde ist, wie das ja auch vorkommt (Chwolson Ssabier, II, 59). Es ist hier eben von den Judenchristen die Rede, mit denen R. Scheschet durchaus Nichts gemeinsam haben wollte, auch nicht die Kiblah. An einer andren Stelle (Berachoth 58 a) wird ein Gespräch zwischen R. Scheschet und einem מינא erwähnt (מינא hat die Münchener und die, von

Rabbinowicz verglichene, Pariser Handschrift sowie alle älteren Ausgaben, die späteren haben dafür צדוקי), das jedenfalls von der gegenseitigen Erbitterung Zeugniss gibt. Es wird in dieser Stelle zunächst die Benedictlon vorgeschrieben. die man beim Anblicke eines Königs aussprechen soll. Darauf wird erzählt, R. Scheschet — hier mit dem Zusatze: סגי נהור הוה — habe sich einmal inmitten einer Volksmenge befunden, welche die Ankunft eines Königs erwartete. Neben ihm stand ein מינא, der gleich zu Anfang eine spöttische Bemerkung über die Blindheit des R. Scheschet machte, und als dieser bei der Ankunft des Königs den Segensspruch ausspricht, ihn dann höhnisch fragt, wie er, der Blinde, diese Benediction sagen könne, die doch nur beim A n b l i c k eines Herrschers ausgesprochen werden soll.

Dass die Christen in früherer Zeit sich beim Gebete gen Sonnenaufgang wandten, wird in den von mir a. a. O. erwähnten Stellen der Kirchenväter gesagt; mehrere andre Stellen werden in einer Dissertation von Jacob Thomasius, De ritu veterum Christianorum precandi versus Orientem, angeführt; ausser in dieser Dissertation wird derselbe Gegenstand auch in andren, von J. A. Fabricius (Bibl. ant. 3. A. p. 506 ff.) aufgezählten Schriften behandelt. Uebrigens sagt auch Baidawi (zu Sur. 2, 140, T. I, p. ٩٠, Z. ٢١): فان اليهود تستقبل الصخرة والنصرى مطلع الشمس, und ebenso Zamahśarî (I, p. ١١٣): وذلك ان اليهود تستقبل بيت المقدس والنصارى مطلع الشمس.

Dass ferner die מינים, mit welchen R. Abbahu, der Zeitgenosse des R. Scheschet, vielfache Controversen hatte, Bekenner des Christenthums waren, wird von Grätz (Geschichte der Juden, IV, 350) und Z. Frankel (Einleitung in den jerus. Talmud f. 59 b) nachgewiesen. Entschieden unrichtig ist es übrigens, wenn Levy (Neuhebr. WB. s. v. אוריא, I, 47) das אור יה = אוריה, womit R. Abbahu seinen Grundsatz שכינה במערב motivirt, auf Palästina bezieht, dass das Wort מערב also nicht den Westen, sondern das westlich gelegene heilige Land bezeichne. Im babylonischen Talmud wird allerdings oft במערבא für Palästina gebraucht, allein מערב bedeutet immer die Abendseite der Welt, den Westen; es würde ja auch eine heillose Confusion entstehen, wenn ein und dasselbe Wort bald Palästina und bald den Westen bezeichnete. Dass שכינה במערב nichts andres bedeutet als: die Schechina ist im Westen, geht aus dem ganzen Zusammenhang der Talmudstelle deutlich hervor. Auch in einer Midraschstelle (Bamidbar R. sect. 2), in welcher mit Bezug auf Num. 3, 23. 29. 35. 38 die Weltgegenden charakterisirt werden, heisst es: ושכינה לעולם במערב, die Schechina aber ist immer auf der Abendseite der Welt. Derselbe Ausdruck kommt in demselben Sinne auch in den Pirke R. Eliezer (cap. 6)

vor. Auch Maimonides (More Nebuchim III, c. 45, Guide des égarés T. III, Text f. 98 a, Hottinger Hist. orientalis 2. A. p. 302) sagt: لان קדש הקדשים في الغرب وهو معنى قولهم שכינה במערב, was Hottinger mit „Majestas divina est in Occidente“ und Munk (p. 349), unter Anführung der erwähnten Talmudstelle B. Bathra 25 a, mit „La majesté divine est a l'Occident“ übersetzt.

Aehnlich dem Zwiegespräch zwischen R. Scheschet und dem מין ist auch ein kurzer aber stachliger Dialog zwischen R. Joschua b. Korcha und einem צדוקי, der von Sachs (Beiträge, II, 127 ff.) erwähnt wird. Sachs legt ein besondres Gewicht auf den Ausdruck צדוקי, allein wie an vielen andren Stellen findet sich dieses צדוקי nur in den späteren Ausgaben; die älteren Ausgaben sowie die Handschriften haben nicht צדוקי sondern מינאה, מין, und zwar im Texte sowohl als in Raschi's Commentar, und es wäre wohl möglich, dass auch hier unter מין ein Anhänger des Christenthums zu verstehen sei. Sachs bemerkt ferner (p. 131): „Das erwähnte Gespräch hat die Kahlköpfigkeit des R. Jehoschua ben Korchah zum Ausgangspunkte. Seltsam ist's freilich, dass der Sohn des Akiba, der seiner Glatze wegen Korcha, und zwar gerade nur, wo er mit dem Sohne zusammen genannt wird, heisst, ebenfalls kahlköpfig gewesen sein soll, und es liegt nahe, den Vater selbst dafür zu substituiren . . . .“ Ob R. Jehoschua b. Korcha der Sohn des R. Akiba war, ist, wie Frankel bemerkt (Hodegetica in Mischnam p. 178), noch sehr fraglich, jedenfalls aber wird in der von Frankel angeführten Stelle (Bechoroth 58 a) R. Akiba in gutmüthigem Scherze und in einer lobenden Aeusserung „jener Kahlkopf“ — הקרח הזה — genannt. Dieselbe Erzählung nun, die Sachs nach Sabbath 152 a anführt, findet sich auch in Midr. Koheleth 10, 7, und hier wird in der That statt R. Joschua b. Korcha R. Akiba genannt; während aber in der Talmudstelle der מין zugleich ein Eunuch גוזאה ist, ist im Midrasch nur von einem königlichen Eunuchen סריס מן מלכותא die Rede. Dagegen kommt in andern Stelle des M. Koheleth (7, 26) der Ausdruck מינות, מינים vor, womit wahrscheinlich wiederum Judenchristen gemeint sind, wie denn auch die gleichzeitig genannten Personen allem Anschein nach Judenchristen waren.

In vielen andren Stellen hingegen hat מין, namentlich aber מינות, eine allgemeinere Bedeutung, wie ja auch die übrigen in diese Kategorie gehörenden Wörter bald in engerem bald in weiterem Sinne gebraucht werden. Auch das Wort חנף bezeichnet zuweilen — wie ich davon (ZDMG. XXIII, 636) mehrere Beispiele angeführt — einen unbeständigen, hin und her schwankenden Menschen, der heute so und morgen anders ist. Ebenso wird das syrische ܚܢܦܐ im Sinne von falsus, hypocrita, apostata gebraucht (Payne Smith s. v.): auch ܚܠܦܐ, womit zuweilen der biblische חנף übersetzt wird

(Hiob 13, 16. 34, 30. 36, 13. Jes. 10, 6), und das Bar-Hebraeus mit ܚܠܦܐ erklärt (Kirsch's Chrestomathie, p. 205, Z. 1), bedeutet wahrscheinlich inconstans, das bei Castell-Michaelis unter den Bedeutungen dieses Wortes mit angeführt wird, entsprechend dem Zeitworte ܚܠܦ, mutavit, permutavit. Erwähnung verdient vielleicht auch eine Midraschstelle (Bereschith R. sect. 48 zu Gen. 18, 1), in welcher es heisst, überall wo in der Bibel das Wort חנף vorkomme, sei darunter מינות zu verstehen. Der allgemeinen Bedeutung des Wortes חנף entspricht auch die von Michaelis (Supplem. s. v. חנף, p. 849) ausgesprochene Ansicht, dass die zu Grunde liegende Bedeutung die von حنف, loripes fuit . . . . ac tanquam claudicavit sei. Für das Hinundherschwanken in religiösen Dingen gebraucht auch die Bibel (1. Kön. 18, 21) den Ausdruck פסחים על שתי הסעפים, womit Gesenius (Thes. s. v. פסח, p. 1114 b) حنف und حنيف vergleicht, wie denn auch sonst derartige Eigenschaften und Charaktere durch malerische und drastische Ausdrücke bezeichnet werden, was sich vielfach nachweisen lässt.

Mit Bezug darauf, dass Abtrünnige sehr oft auch zugleich Angeber sind und dass die ברכת המינים gegen Abtrünnige und Verräther gerichtet war, habe ich a. a. O. die allgemeine Bedeutung des Wortes חנף damit in Verbindung zu bringen gesucht, dass im B. Hiob חנף mit דילטור, Delator übersetzt wird. Diese eigenthümliche Erscheinung lässt sich aber vielleicht auf ein bestimmtes Ereigniss zurückführen. Es wird nämlich erzählt — Sabbath 115 a und an andren von Zunz (G. V. p. 62, N. a) und Geiger (Urschrift p. 451) angeführten Stellen —, dass man dem R. Gamaliel ein Targum zum B. Hiob überreicht habe, und dass er Befehl gegeben, dasselbe zu verbergen, also dem öffentlichen Gebrauch zu entziehen. Es wäre möglich, dass dieses Targum später denn doch in die Oeffentlichkeit gelangte, oder dass der Verfasser desselben eine andre ähnliche Uebersetzung verfasste. Nun aber war in der Zeit des R. Gamaliel das Delatorenwesen sehr in Schwung, wie damals auch das Gebet gegen die Minim und Angeber verfasst wurde (Grätz, IV, 121); es war also natürlich, dass der Uebersetzer des B. Hiob חנף mit Delator wiedergab. Die Verwirrung, die zuweilen dadurch entsteht, dass man nicht weiss, ob R. Gamaliel I oder R. Gamaliel II gemeint sei, ist hier nicht störend, da in derselben Stelle auch von dem älteren R. Gamaliel erzählt wird, dass er ein ihm übergebnes Targum zu Hiob confiscirt habe, welchem Beispiel dann der zweite R. Gamaliel folgte.

Das vermeintliche energetische Perfektum des Sabäischen.

Von

Franz Praetorius.

Zuerst m. W. hat Halévy (J. As. VII 1 pag. 477 f.) die Behauptung aufgestellt, dass im Sab. gleich dem Imperf. auch das Perfektum mit der Endung ן vorkomme, wenn es einem vorhergehenden Verbum mittelst ו angeschlossen sei; man könne es daher nennen „parfait consécutif". Es finde sich aber dieses wie das gewöhnliche unverlängerte parfait auch nach der Präposition ל. Diese Annahme ist ZDMG. XXIX 611 von D. H. Müller gebilligt und in eine gewisse Verbindung mit einer anderen Annahme gebracht worden, dass nämlich ein Satz häufig mit einem verbalen Dual oder Plural beginne, welchem durch ו angeschlossen häufig der verbale Singular folge. Diese Erscheinung sei namentlich häufig, sobald das zweite Verbum ein „verstärkendes Nun" annehme. Ebenso könne an einen verbalen Sing. fem. sich der Sing. mask. mit verst. Nun anreihen (vgl. Halévy a. a. O. 478). Vgl. noch ZDMG. XXX 688; Transact. Soc. Bibl. Arch. V 185.

Dem gegenüber ist in Zarncke's Liter. Centralbl. 1886 Nr. 40, Sp. 1403 kurz die Ansicht aufgestellt worden, diese vermeintlichen durch ו eng angeschlossenen singularischen Perfekta mit und ohne ן seien in Wirklichkeit Infinitive. Durch diese neue Anschauung der grammatischen Sachlage würde zugleich die Theorie von dem ו convers. Perf. entbehrlich werden, welche ZDMG. XXX 702 von D. H. Müller aufgestellt, noch in Gesenius' Handwörterbuch [10] S. 223 festgehalten wird.

Da indess diese neue Aufstellung in der Wiener Ztschrft. f. K. d. M. I 107 f. einer entschiedenen Ablehnung begegnet ist [1]), und da auch sonst die Existenz des energetischen Perfekts im Sab. noch als gesicherte Thatsache hingenommen wird (Lit. Centralbl.

1) Dasselbe ist a. a. O. auch noch einigen anderen Aufstellungen widerfahren. Da dieselben indess nicht von allgemeinerem Interesse sind, so bleibe eine Erörterung anderer Gelegenheit vorbehalten.

1887 Nr. 18, Sp. 608)[1]), so erscheint eine nochmalige Erörterung wünschenswerth.

Schon seit Osiander ist es bekannt, dass der Infinitiv des sab. Piel, welches wir in den Inschriften freilich leider vom Qal nicht immer sicher unterscheiden können, ferner aber der Infinitiv des stets deutlich erkennbaren Hifil die Endung ן hat (ZDMG. XX 218); irre ich nicht, so hat Osiander selbst bereits hebr. Formen wie זִכָּרוֹן, עִוָּרוֹן verglichen. Ich betone nun folgende beiden Thatsachen:

1) Grade vom Hifil wird dieses vermeintliche energetische Perfektum ganz vorherrschend gebildet; dagegen tritt bei der äusserlich unvermehrten Stammbildung, welche Qal und Piel für uns zunächst noch untrennbar umfasst, das vermeintliche energetische Perfektum nur zuweilen auf, indess auch hier nicht willkürlich, sondern bei gewissen Verben wiederkehrend.

2) Das vermeintliche energetische Perfektum kommt in zwei verschiedenen Satzarten vor, und zwar a) sicher in Aussagesätzen. In diesen geht die Sprache mit dem energet. Perf. seltsamerweise so „ökonomisch" um, dass sie es nie an der Spitze des Satzes gebraucht[2]), sondern nur dann, wenn es einem bereits voraufgehenden Verbum durch ו angeknüpft ist; b) vielleicht in unabhängigen Wunschsätzen nach der Partikel לֿ. In diesen steht das vermeintliche energetische Perfektum anstandslos auch an der Spitze des Satzes.

Aus diesen beiden Thatsachen sind m. E. folgende Schlüsse zu ziehen: Das Sabäische kennt zwei eigenthümliche Gebrauchsanwendungen des Infinitivs. Zunächst wird im Sab. das einfach aussagende Perfektum und Futurum (vielleicht auch noch andere Modi) durch den Infinitiv fortgesetzt; sodann wird das Verbum unabhängiger Wunschsätze durch לֿ mit dem Infinitiv dargestellt. Die vermeintlichen energetischen Perfekta sind in Wirklichkeit Infinitive des Hifil und Piel (auch noch anderer Verbalstämme, wie weiter gezeigt werden wird); die vermeintlichen nicht energetischen Perfekta in gleicher Stellung mit vermeintlicher Futurbedeutung (ZDMG. XXX 702) oder vermeintlich fehlender Plural-, Dual-, Femininendung sind in Wirklichkeit Infinitive des Qal, Safel.

---

1) In dem oben angezogenen Aufsatz sind auch aus Halévy's Hypothese, dass ה im Minäischen Vokalbuchstabe (für ă) sei, weitere Schlüsse gezogen. Ich frage: Ist es denkbar, dass nach Ausweis eines ziemlich umfangreichen Inschriftenmaterials, dieser vermeintliche Vokalbuchstabe mit grösster Häufigkeit am Ende des nakten oder mit Suffixen und Endungen bekleideten Nominalstammes auftreten sollte, sonst aber nur noch in den Wörtern בהן, תֿהמנו und viell. אהלֿ? Wenigstens dieser Hypothese gegenüber möchte ich die andere, in Kuhn's Literaturblatt II 58 f. ausgesprochene nicht zurückziehn.

2) Nur Dérenbourg Ét. No. 8 Z. 9 finde ich ולדֿת חֿרין עבדהו. Verdacht gegen die Aechtheit dieser Inschrift ist schon von anderer Seite her laut geworden.

Wenn D. H. Müller die eine Hälfte dieser Annahme schon a priori abweisen will, weil es unmöglich scheine, dass in einfacher Prosa gesagt werden könne „N. N. baute, planiren, herstellen und bedachen“, so dürfte sich dieser Grund als petitio principii erweisen. Die Gründe der Ablehnung meiner Parallele aus dem Hebräischen glaube ich auch nicht allzu ernst nehmen zu brauchen. Wenn weiter Hal. 451, 1 und 49, 1 als „sichere und unwiderlegliche Beispiele“ dafür angeführt werden, dass ein Singular den verbalen Dual fortsetzen und demselben vorangehen kann, so möchte ich zunächst das Zeugniss der fragmentarischen und sichtlich ungenau überlieferten Inschrift Hal. 451 überhaupt beanstanden. Das Wort, auf welches es ankommt, wird von Halévy קמי · ע (?) geschrieben, was Müller zu וסקמי ergänzt, ohne dass — wie ich glaube — Parallelstellen zu dieser Conjectur einladen (dass das Causativ von קם in den Inschriften vorkommt, ist mir wohlbekannt). Sollte es dem gegenüber zu kühn sein, im Hinblick auf zahlreiche Parallelstellen (Hal. 509, 4; 535, 3; 562, 1) das fragliche Wort in das wohlbekannte וסקני zu ändern? Damit würde natürlich diese Stelle nach Weise von Hal. 187, 5 zu beurtheilen, aber nicht zu Gunsten von Müllers Behauptung zu verwerthen sein. Hal. 49, 1 dagegen mag sicher nnd unverdächtig sein, beweist indess grade soviel für Müller wie für mich, d. h. gar nichts. — In betreff der andern Hälfte meiner Annahme meint Müller, in Stellen wie Os. 31, 4; Dérenbourg, Nouv. ét. 10, 18; Sab. Denkm. 1, 10; Os. 4, 13 (mit Ausnahme der letzten Stelle, die noch unverstanden ist und sich daher der Beurtheilung entzieht, handelt es sich um Wunschsätze) könne n nur als energetisch aufgefasst werden. Aber gerade die angeführten Stellen sind durchaus nicht sicher unabhängige Wunschsätze, können vielmehr immer noch als abhängige Infinitive aufgefasst werden. Es sind eigentlich überhaupt nur recht wenig Stellen, welche — vorausgesetzt, dass die Inschriften bez. ihre Ueberlieferung richtig sind — mit Entschiedenheit unabhängige Wunschsätze zu sein scheinen; es sind dies ZDMG. XXXII 200 (= XXXV 432 = Dérenb. Ét. Nr. IV) לקמינן; Hal. 147, 9 וחלפן לתיבן; vielleicht Hal. 149, 11 פל חדרן; auch Hal. 62, 16, falls die Sab. Denkm. S. 16 gegebene, mir freilich unnöthig scheinende Conjectur richtig sein sollte. Aber auch gern zugegeben, dass die von Müller angeführten Stellen, denen man ja noch viele andere anreihen kann, wirklich unabhängige Wunschsätze sind, wodurch die Construction der Inschriften ja die andernfalls anzunehmende Schwerfälligkeit durchaus verlieren würde, — wäre dann ein elliptisches periphrastisches Futurum in intentioneller Bedeutung wirklich ganz undenkbar? Ich denke, die dann anzunehmenden sab. Bildungen würden in ungefähre Parallele zu stellen sein mit יהוה לְהוֹשִׁיעֵנִי, ዘንሞ : ለመጸእ, ሖበ : ለሐዊር.

Wenn die so häufig (nämlich 5 bez. 4mal) wiederkehrenden Hifilformen השקרן, הותרן, wenn ferner הנקצן Os. 35, 1, הבכלן Hal. 51, 11, הינן Sab. Denkm. 1, 8; 9, 18, wahrsch. auch Hal. 346, 7 — wenn diese Hifilformen wirklich Perfekta wären, warum treten s i e grade mit dem „verstärkenden Nun“ auf, warum heisst es nicht השקר, הותר u. s. w. wie es bei den Verben äusserlich unvermehrter Stammbildung gewöhnlich ist? Nun hat D. H. Müller in der Wiener Zeitschrift I 107 f. bemerkt, dass Langer 1, 2 wirklich בראו והותר והקוח והשקרן stehe, ferner in der Inschrift ZDMG. XXXIX 227 Zl. 4 פעדבו והכל והצר והכין. Dieser Einwand, dem ich hinzufüge, dass in letzterer Inschrift Zl. 3 auch noch steht בראו והקשב, nicht והקשבן, ist bereits im Lit. Centralbl. a. a. O. berücksichtigt [1]). Ein Blick auf die Abbildungen der betr. Abklatsche lehrt zunächst, dass die Lesung mehrerer der in Betracht kommenden Formen (namentlich הקוח u. הצר) nichts weniger als sicher ist. Aber angenommen auch, sämmtliche fünf Formen seien richtig gelesen und richtig, sämmtliche fünf Formen seien auch wirklich Hifilformen, so bleibt die Thatsache bestehen, dass einem vier mal belegten הותרן e i n m a l הותר gegenübersteht. Weiter ist zu beachten, dass sämmtliche fünf Formen nur zwei Inschriften angehören, denen vielleicht eine gewisse Vorliebe für besondere Infinitivformen eigen gewesen sein mag. Denn wenn הקבלן auch die herrschende, gewöhnliche Infinitivform ist, so braucht es nicht die einzige gewesen zu sein: ZDMG. XXXVII 4 ist ja bereits auf eine infinitivische Form הקבלת aufmerksam gemacht [2]). Und so könnte הותר u. s. w. sehr wohl eine besondere Infinitivbildung sein, etwa wie አርአ.P aufzufassen.

Eine genügende Menge von Belegstellen ermöglicht uns bei dem Verbum מתע e r r e t t e n, a m L e b e n e r h a l t e n eine ausreichende Controlle. Aus Os. 7, 8—9 ersehen wir zunächst, dass מתען wirklich und wohl unbestritten Infinitiv in gewöhnlicher Gebrauchsanwendung ist. Weiter steht מתען Sab. Denkm. 1, 8 als vermeintlich energetisches Perfektum im Wunschsatze, angeknüpft an לה(ע)ן. Im Aussagesatz kommt מתען zweimal vor: Os. 7, 6 und Sab. Denkm. 5, 4. Ist es nun ein Zufall, dass in diesen b e i d e n Stellen מתען durch ו einem (nicht energetischen) Perfektum angeknüpft ist [3]), während in den v i e r Stellen ganz gleichen Zu-

---

1) Aber ZDMG. XXXVII 355 ult. ist zu lesen הקשבן, wie Bd. XXXI 89 und Sab. Denkm. 85 richtig steht.

2) Auch von Verben äusserlich unvermehrten Stammes findet sich zuweilen ein Infinitiv auf ן neben einem solchen ohne ן; z. B. חמרן Sab. Denkm 8, 10, dag. חמר Dérenb. ét. 11, 6, Sab. Denkm. 9, 15; 12, 4. Möglicherweise liegt hier Verschiedenheit der Conjugation vor, möglicherweise verschiedene Infinitive ein und derselben Conjugation.

3) Nur Dérenb. Ét. No. 10 Z. 5 f. heisst es wieder in auffälliger Abweichung: לקבל דת הענהו ומתעהו. Das spricht wenigstens nicht gegen

sammenhanges Os. 10, 3; 13, 5; Sab. Denkm. 5, 7; 12, 5, wahrscheinlich auch noch Os. 26, 9 unmittelbar hinter der einführenden Conjunktion beständig nur מתע steht? Ebenso steht Hal. 535, 10. 13 יום מתעסם am Tage da er sie errettete, nicht יום מתענסם[1]). Warum heisst es dagegen z. B. Hal. 527 und 528 beidemal קניו וברג וקיץ, nicht auch קיצן oder ברגן, wie מתען? Warum heisst es weiter Hal. 229, 255, 353, 509 שלא וסקני; desgl. Hal. 192 שלא ובני וסקני; ferner Hal. 485 שלא ובני וסחדת; ferner Hal. 257, 465 בני וסחדת bez. שלא וסחדת, — warum heisst es hier nie ובנין, וסחדתן, וסקנין? Ich finde nur die Antwort: Deshalb nicht weil קיץ, ברג, בני, סקני, סחדת Infinitive Qal bez. Safel, מתען dagegen Infinitiv Piel ist.

Wenn חרין Sab. Denkm. 12, 9 unbestrittener Infinitiv ist, warum kehrt grade von dem Verbum חרי dieselbe Form חרין als vermeintliches energetisches Perfektum Sab. Denkm. 1, 10; 8, 21; Os. 20, 6 im Wunschsatze wieder? Warum finden wir Os. 31, 5 אחרן im Wunschsatz und אחרן Os. 35, 1 auch im Aussagesatze? Warum finden wir aber im Wunschsatze nie וזאן, סעדן, תברן, וצען u. a. m., sondern nur וזא, סעד, תבר, וצע, so oft diese Ausdrücke auch vorkommen mögen? Ich finde auch hier nur die bereits oben gegebene Lösung: חרין und אחרן sind Infinitive Piel, וזא u. s. w., dagegen sind Infinitive Qal. — Vgl. weiter עדבן Hal. 662, 2 (= Dérenb., Nouv. Ét. I, 2) und Hal. 157, 2. Vielleicht werden neue Inschriftenfunde auch auf die bisher nur je einmal belegten vermeintlichen energetischen Perfekta das richtige Licht fallen lassen.

Sab. Denkm. 8, 15 lesen wir einen unbestrittenen Infinitiv תבשרן. Daneben kommen freilich auch andere Infinitive mit vorgesetztem ת ohne die Endung ן vor, so תחרג Langer 2, 4, תותן Hal. 349, 2 = ZDMG. XXXVII 5; vgl. weiter Müller, Sab. Alterthümer S. 8 f. (= S. 846 f.). Ob zwischen den Formen mit ן und denen ohne ן irgend ein Unterschied ist hinsichtlich des inneren Vocalismus und namentlich hinsichtlich der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Conjugation, wird jetzt kaum entschieden werden können. Heben sich nun in den beiden Stellen Hal. 681, 2 u. 682, 2 (= ZDMG. XXIV 195 und 198) תנחית ותנדרן nicht alle Schwierigkeiten, welche die bisherigen Auffassungen von תנדרן verursachen (also entweder die Annahme eines plötzlichen Uebergangs in das Imperfektum, oder das Fehlen der Femininendung vor dem „energetischen" Nun), — heben sich diese Schwierigkeiten nicht sofort, sobald wir in תנדרן einen Infinitiv wie תבשרן sehen? — Ebenso verhält es sich mit derselben Inschrift 681, 6 פחטאת ותחלאן.

---

meine Auffassung, denn ich will nicht behaupten, dass der Anschluss durch den Infinitiv immer stattfinden müsse. Vgl. am Schluss S. 61.

1) Dérenbourg Ét. No. 5 Z. 11 übergehe ich absichtlich; vgl. Kuhn's Literaturblatt III S. 112.

Wem der zunächst ja allerdings auffallende und leicht irre führende Umstand Bedenken erregt, dass es gerade weibliche Perfektformen sind, welchen die mit ת anlautenden Formen folgen, der wird sich doch überzeugen müssen, dass dieses Zusammentreffen lediglich Zufall ist; denn an das gleichfalls weibliche Perfektum פהצרעת 681, 7 ist die Form ויענר angeknüpft, und 682, 9 folgt auf dasselbe פהצרעת zunächst ויענר und dann ותחלאן. Auch hier lösen sich alle Schwierigkeiten durch die Annahme, dass ענר und תחלאן Infinitive sind, welche das weibliche Verbum finitum fortsetzen.

Ein Infinitiv der 10. Conj. auf ן scheint vorzuliegen Sab. Denkm. 12, 16 בתני אסן דהרג וסתבלן בעתרב ומעללן, welche Stelle ich vermuthungsweise übersetze „mit zwei Männern welche er tötete und (wobei er) unversehrt blieb (W. بلّ) in ʿUṯrub und Maʿlalān“. Auch hier sei nochmals erwähnt, dass bei Gelegenheit dieser Stelle Sab. Denkm. 12, 16 Mordtmann beinah schon zu derselben Auffassung gelangt wäre, welche in den vorstehenden Seiten ausgeführt worden ist.

In den Fällen, in welchen der Infinitiv dem Imperfektum durch ו angereiht erscheint (es kommt dies, ausser viell. Hal. 62, 16, m. W. nur vor in den sog. Beschwörungsformeln am Schluss der Bauinschriften; vgl. ZDMG. XXX 696 ff. u. XXXVII 375), sind bisher zufälligerweise nur Infinitive ohne ן gefunden worden. Man bemerkt aber bei diesen Beschwörungsformeln leicht, dass bei selbstständiger Anreihung der folgenden Verbalbegriffe, d. h. bei Wiederholung von בן ד, das Imperfekt durch das Imperfekt fortgesetzt wird: Hal. 257, 4 f., Hal. 474, 6 (Vgl. Hal. 147, 6; bei weiterer Trennung Os. 10, 7). Werden dagegen die folgenden Verbalbegriffe einfach durch ו angereiht, so ist nur Hal. 465, 13 Fortsetzung durch das Imperfekt beliebt; dag. Hal. 191, 14; 478, 20; 485, 15; 504, 10; 535, 24 folgen Infinitive. נתכר Hal. 478 (entsprechend dem imperfektischen דיעתכר) ist ein Infinitiv wie נהדר Hal. 149, 2.

Breslau, Mai 1887.

Tigriña-Sprüchwörter.

Von

F. Praetorius.

(Siehe Bd. 39, S. 322.)

፴፩ ከም : ልብኻን : እንትዚናገሩካ ፤ ዕዳ : ዘለቦን : እንትዝሰዱካ ::

31. Wenn man deinem Herzen (Wunsche) gemäss zu dir redet (ohne dir die Wahrheit zu sagen, so kannst du darum noch nicht ruhig sein), wenn man dich auch entlässt als einen der keine Schuld hat.

፴፪ በሐዊያ : ደፋርስ : ቈሬይ : ስም ::

32. Wer im Feuer seinen Muth bewährt, der verdient den Namen eines Helden.

፴፫ ዘረባ : እንትበዝኄ : ባርያ : እንትቀይኄ ፤ አቲው : ያጋጊ : አቲው : ያደዱ ::

33. Wenn der Worte viele, wenn der Sclave roth; hier ist Lug, da ist Trug.

፴፬ ውሕጅስያ : ምሕዩሬ : ኪይፈለጠ : ጕንዱ : ይእኽብ ::

34. Der Giesbach schleppt Baumstämme zusammen ohne zu wissen, wo er damit bleibt.

፴፭ ሰብ : ናብ : ሰቡ ፤ ዝብዒ : ናብ : ገረቡ ::

35. Der Mensch (gehört) bei seines Gleichen, die Hyäne in ihre Wildniss.

፴፮ ዘይተአማመኑያ : ጐሐሉትስ : ፈቀደ : ኽሳዱ : ይምሓሐሉ ::

36. Spitzbuben die einander nicht glauben, schwören leicht (aber vergebens) beim Rücken (des Königs).

፴፯ ዝብዒስያ : ኣብ : ዘ
ይዓዱ : ክይዱ : ማዕ
ሲ : ኣንጽፈሊይ : ይ
ብል ::

37. Wenn die Hyäne in ein fremdes Land gegangen, spricht sie (sogleich) „macht mir eine Haut zurecht (zum Ausruhen)“!

፴፰ ኪበልዕዎያ : ዝደለ
ዩ : ኣባጉምባሕስ : ዛ
ግሬ : ይብልዎ ::

38. Diejenigen welche ihn essen wollen, nennen einen Ambagumba ein Perlhuhn.

፴፱ ሰማይ : ኣይሕረስ ፤ ኣ
ቦ : ኣይኽሰስ ::

39. Der Himmel wird nicht gepflügt, dem Vater wird nicht geflucht.

፵ ኣቦ : ብደቁ : ይኽሰስ ፤
ሰማይ : ብመብረቕ :
ይሕረስ ::

40. Dem Vater wird von seinen Kindern geflucht; der Himmel vom Blitz gepflügt.

፵፩ ባዕላ : ዝሰበረታ : ሐ
ጺባ : ክምዘንበረታ ::

41. Was sie selbst zerbrochen: Dass sie, nachdem sie es gespült, an seinenOrt stellte. (Durch ein Unglück ohne ihre Schuld.)

፵፪ ነጋደይ : ምንታይ : ት
ደሊ ፤ ደሓን :: እውር
ክ : ምንታይ : ትደሊ ፤
ብርሃን ::

42. Kaufmann was verlangst du? — Wohlstand. Blinder, was verlangst du? — — Licht.

፵፫ ሱር : ሰብ : ዘመዱ ፤
ሱር : ዕምኒ : ሐመዱ ::

43. Die Wurzel des Menschen ist die Familie; die Wurzel des Steines der Sand.

፵፬ ሰብ : ብዘመዱ : ኣኽ
ያ : ብገመዱ :

44. Der Mensch (wird gehalten) durch die Verwandtschaft, der Esel durch seinen Strick.

፵፭ ኣኽያ : ብግዲ ፤ ክና
ብ : ብጕንዲ ::

45. Der Esel mit Gewalt, der Starrkopf mit dem Balken.

፵፮ ነገር : ብደጊ : ፈረስ :
ብሓለንጊ ::

46. Die Sache (das Wort) durch (eigene) Güte; das Pferd durch die Peitsche.

፵፯ ብዙሓ : ዘረባ : ኣጸባ ::

47. Viele Worte, (viel) Leid.

፵፰ ዓማጽ : ንጉሥ : ዓማ
ጽ : እኽሊ : ክይደቀ
ስ : ይሐድር ::

48. Der Frevler gegen den König, der Frevler gegen die Feldfrüchte haben schlaflose Nächte.

፵፱ ረቢ ፡ ዳኛ ፡ ልቢ ።

49. Der Gewinn ist der Richter (Meister) des Herzens.

፶ ሰብ ፡ ክሎ ፡ ኣይተሐሱ ፤ ማይ ፡ ክሎ ፡ ኣይትሐነቕ ።

50. Wenn Menschen da sind, verrathe kein Geheimniss; wenn Wasser da ist, ertränke dich nicht.

፶፩ ንጉሥ ፡ ዝጸልኤ ፡ ብእስራት ፤ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዝጸልኤ ፡ ብዓራት ።

51. Wer den König hasst, (den findet man) im Kerker; wer die Kirche hasst, im Bette.

፶፪ ትኽሲየ ፡ ድሙ ፡ መዘንገዕ ፡ ኣንጭዋ ።

52. Der Schlummer der Katze macht sorglos die Maus.

፶፫ ሕድሪ ፡ ጽኑዕ ፤ ሰማይ ፡ ርሑቕ ።

53. Ein Pfand ist sicher; der Himmel ist fern.

፶፬ ዓይኒ ፡ ፈረስ ፡ ልጓም ፤ ዓይኒ ፡ ሰንበት ፡ ቀዳም ።

54. Das Auge der Pferde ist der Zügel; das Auge des Sonntags der Samstag.

፶፭ ሰብ ፡ ኣብ ፡ ዓዱ ፤ እኽሊ ፡ ኣብ ፡ ኣውዱ ።

55. Der Mensch in seiner Heimath, das Korn auf seiner Tenne.

፶፮ ፈላሲ ፡ ኣብ ፡ ደብሩ ፤ ኣንበሳ ፡ ኣብ ፡ ዱሩ ።

56. Der Mönch in seinem Kloster, der Löwe in seiner Wildniss.

፶፯ መጠንካ ፡ ዝኾለስካዮ ፡ ኣይሕንቓ ፤ መጠንካ ፡ ዝመዓጓዮ ፡ ኣይስርንካ ።

57. Ein mässiger Bissen erwürgt dich nicht; ein mässiger Schluck erstickt dich nicht. (stösst dir nicht auf.)

፶፰ ጕሒላ ፡ መዋፋርቱ ፤ ንሕቢ ፡ መናፋርቱ ።

58. Der Dieb hat seine Genossen, die Biene hat ihren Schwarm.

፶፱ ትፈልጠለይ ፡ ዝበለ ፡ ጓርዞ ፡ ትምስክረሉ ፤ በስመ ፡ ኣብ ፡ ዝበለ ፡ ሰይጣን ፡ ይገልሉ ።

59. Wer da sagt „sie weiss es zu meinen Gunsten“, dem legt die Jungfrau Zeugniss ab; wer sagt, „Im Namen des Vaters“, von dem entfernt sich der Teufel.

፷ ኣባት ፡ ዝሐዞ ፡ ውሉድ ፡ ይወርሶ ፤ ኢድ ፡ ዝሐዞ ፡ ኣፋ ፡ ይጕርሶ ።

60. Was der Vater besitzt, erben die Kinder; was die Hand besitzt, verschlingt der Mund.

31. Das ሆ.ዩ : ዘሌዐን ist als Accusativ zu fassen zu ዝሱዴኳ; ዝሱዴኳ ist wohl ungenaue Schreibweise anstatt ዜ....

32. በ anstatt ብ wegen des folgenden ሐ ; es stimmt hier das Tigriña mit dem alten Geez überein, dass nämlich ein Sadispraefix in Geez verwandelt wird vor einem H oder A-Laute [vgl. Gramm. § 82].

33. Zum Verständniss dieses Sprüchwortes muss man wissen, dass die Abyssinier ihre Hautfarbe mit „roth" bezeichnen. Die Sclaven aber sind immer aus den Schangalla's die pechschwarze Hautfarbe haben. Ein rother (d. i. brauner) Sclave ist also eine innere Unwahrheit, da man ihn fälschlich für einen Freien hält.

34. ውሖጁ auch (und wohl besser) ውሒዝ geschrieben = Giesbach, Bergstrom. ኣውሐዘ stark fliessen. Das Sprüchwort scheint auf das Ziel- und Masslose Streben und Arbeiten gerichtet zu sein. ፈለጠ häufig Präsensbedeutung = ich habe kennen gelernt, also „kenne". ኣኽበበ Steigerungsstamm, daher die Sadisform im Imperfect.

36. ተኣማመኑ das Reciprocum zu ኣመነ glauben, trauen. — ጕሕሉት. diese Pluralform ist mir sonst nicht bekannt: der gewöhnl. Singul. ist ጕሓሊ Schelm, Spitzbube [s. Grammatik S. 207, Mitte]. ፈቐዶ (ፈቐደ wollen) = leicht wollend, gerne, ohne Umstände. Eigenthümliche Schwurformel der Abyssinier „beim Nacken (Leben) des Königs".

37. Zu bemerken die Verbindung ዘይኻዴ „das Nichtheim. ማሆሲ (amh. ማስ) die gegerbte Kuhhaut zum Ausruhen. Der Sinn des Sprüchwortes ist mir nicht recht klar. Vielleicht soll in dem Bilde der Hyäne, dieses widerwärtigen Wüstenbewohners die anstössige Ungeniertheit gegeisselt werden, die auch bei Fremden sofort jede Bequemlichkeit verlangt.

38. ኣባጕምባሖ ein grosser schwarzer Vogel, dessen Fleisch ungeniessbar ist, oder wenigstens nicht genossen wird. ዛግራ das in Abyssinien sehr häufige Perlhuhn mit wohlschmeckendem Fleisch. — Hunger oder leidenschaftliche Begier ist nicht wählerisch.

39 und 40 ergänzen sich gegenseitig. Das Kind das dem Vater flucht thut etwas ebenso monströses als einer der die Himmelsau pflügen wollte; das kann nur der erschreckliche gewaltige Blitz.

41. Zu merken das Femininsuffix als neutrum: ሰበረቶ· አንበረቶ· Das ኀምዝ ist durch ein zu ergänzendes Verbum dicendi zu erklären; etwa: sie entschuldigt es damit, dass sie sagt:

42. Das ኀ (auch ኂ, ንኂ) ist nicht einfache Fragepartikel, sondern zunächst kopulativer auch adversativer Natur. Es wird gebraucht, um mit einer Frage eine andere zu verknüpfen und ihr dieselbe entgegenzustellen.

43. Sinn des Sprüchwortes vielleicht: Gleiches kommt von Gleichem.

44. Ironischer Hinweis auf den zweifelhaften Werth der Hülfe, die von den Verwandten kommt.

45. Eine gewöhnliche Strafe in Abessinien besteht darin, dass man den Sträfling an einen schweren Balken kettet. Ueber ኽፍጉ („indompté") fehlt mir jeder weiterer Aufschluss.

46. Sinn des Sprüchwortes: Eine Sache die in sich gut ist, bedarf keiner äusseren Gewalt, um sie gelingen zu machen.

48. ባዕጸ st. constr. von ባዕጺ. ኀይደቅስ ist wohl ein Versehen statt ኀይዩቅስ· da ደቀሰ ein Steigerungsstamm ist. Bemerken wir bei dieser Gelegenheit, dass das ይ der Negation mit dem ይ praefix. sich immer zu einem konsonantischen je verstärkt, wodurch die dritte Person von der ersten sich unterscheidet; also: kaijedéckis ohne dass *er* schläft, kaidéckis ohne dass *ich* schlafe: ebenso im praeterit. aidéckessen er schlief nicht ኣይደቀሰን· Für ይሐዩር müsste correcter geschrieben werden የሐዩር, wie schon früher bemerkt worden.

50. ኣይትሐሱ Imperativ [?, Subjunktiv] des Steigerungsstammes. ሐሰወ lügen. aber auch ein Geheimniss verrathen. ኣይትሐፍቐ Imperativ [?] des Reflexiv- oder Passivstammes.

51. Sinn: Beide sind unfrei; der eine gefesselt mit Ketten, der andere mit den Banden der Trägheit.

52. ቱኸሰ schlummern (cfr. ደቀሰ schlafen); ob der einfache Stamm vorkommt ist mir nicht bekannt, die geläufige Form ist ተታኸሰ· ትኽሲ (ትኽስ wegen des folgenden ይ) Substantiv Verbale. — ትኽስ፡ በለ einnicken.

53. ሕዩሬ subst. verb. von ሐዪረ verweilen = depositum. Sinn: so fern der Himmel, so sicher muss ein Pfand sein [?].

54. Sinn vielleicht: so wie das Pferd nach dem Zügel sich richtet, so der Sonntag nach dem vorherg. Samstag, wo man sich schon auf den Sonntag rüsten muss.

55 und 56. Jeder gehört an seinen Ort und bei seinem Handwerk „Schuster bleib bei deinem Leisten".

59. Der Sinn ist mir nicht ganz klar; vielleicht: Wenn einer auf das Zeugniss einer Jungfrau sich beruft zum Beweise seiner Unschuld, so ist er ihres Beistandes ebenso sicher als man mit dem Kreuzzeichen den Teufel entfernt. ገለለ sich fern halten von, jemanden allein lassen: also ይገለሉ für ይገልለሉ.

Zu den ägyptischen Märchen.

Von

Th. Nöldeke.

Unter den Ueberbleibseln der altägyptischen Märchenlitteratur [1]) zeichnet sich die uns Allen aus unsern Kinderjahren her bekannte Geschichte vom Schatz des Rhampsinit durch ihren fesselnden Verlauf und ihren frischen Humor sehr vortheilhaft aus. Da nun überdies wenigstens deren erster Theil auch von zwei Männern der griechischen Vorwelt, Trophonius und Agamedes, erzählt wird [2]), so liegt die Meinung nahe, wir hätten hier gar kein echt ägyptisches Erzeugniss. Aber eine solche Annahme hat doch sehr viel gegen sich. Bei ihrer späten Bezeugung dürfen wir die andre griechische Diebstahlsgeschichte sehr wohl für ein Plagiat nach der Herodotischen halten. Ihre allerliebste Form mag diese allerdings ein wenig dem Herodot selbst verdanken. Dass aber die direct erhaltenen ägyptischen Märchen, meist etwas steif und voll von Wunder- und Zauberspuk, einen andern Character tragen als das lustige Volksmärchen, kann wenigstens zum Theil daran liegen, dass die Schreiber den gebildeten oder gradezu gelehrten Classen angehörten oder doch zu der Priesterschaft in enger Beziehung standen. Und vielleicht fehlt es ihnen doch auch nicht ganz an humoristischen Zügen. So, wenn der, auch dem Herodot (2, 173 f.) als trinklustig geschilderte, Amasis, nachdem er sich (*ἅτε δὴ δημότης τὸ πρὶν ἐὼν καὶ οἰκίης οὐκ ἐπιφανέος*! Her. 2, 172) in einem unkönig-

1) S. das schöne Büchlein von Maspero, Les contes populaires de l'Égypte ancienne (Paris 1882). Dazu kommt jetzt noch ein Berliner Papyrus, über den kürzlich (September 1887) in der Allgemeinen Zeitung berichtet wurde. Ferner enthält der ägyptisch-aramäische Papyrus des British Museum's, der am besten in der Sammlung der Paleogr. Soc., oriental branch nr. 25 und 26 abgebildet ist, m. E. ein Stück von einer ägyptischen Erzählung, das aber zu sehr beschädigt ist, um zusammenhängend übersetzt werden zu können.

2) Charax (ein superkluger Schriftsteller frühestens des 1. nachchristlichen Jahrhunderts) im Schol. Aristoph. Nubes v. 508, wo sie das Schatzhaus des Augias, und Paus. 9. 37. 3. wo sie das des Hyrieus bestehlen. Die ionische Form *Στύμφηλος* bei Charax weist wohl auf ein ziemlich spätes episches Gedicht als Quelle zurück.

lichen Getränk einen starken Rausch zugezogen hat, am andern Morgen im Katzenjammer zu den etwas unmuthig gewordnen Grossen, die zu ihm eindringen und nach Sr. Majestät Begehren fragen, erwiedert, er wünsche, sich (wieder) zu betrinken (Maspero 210). Doch ist es immerhin möglich, dass es dem Erzähler hier bittrer Ernst damit war, den Amasis als unwürdigen Trunkenbold darzustellen. Finden wir aber, wenngleich in weit späterer Zeit, grade bei den Aegyptern ein grosses Behagen am Erzählen von Schelmenstücken und höchst ergötzliche Geschichten von Dieben, Tausendkünstlern und Schwindlern, so dürfen wir wohl schliessen, dass auch das Märchen vom Meisterdieb bei Herodot das ist, wofür es sich ausgiebt, echt ägyptisch. Wirklich sind in den jetzigen Gestalten von 1001 Nacht durchweg die Geschichten, welche derartige Stoffe behandeln, und zwar gern mit ironischen Seitenblicken auf die Unredlichkeit und Bestechlichkeit der hohen Obrigkeit [1]), entschieden ägyptischen Ursprungs im Gegensatz zu dem wenigstens stofflich noch aus der alten Baghdâder Sammlung herrührenden Bestande [2]). Ich erinnere an die Geschichte von Aḥmed adDanif und Dalîla (9, 193 ff.) [3]), die Erzählungen der Polizeiobersten des Baibars (11, 321 ff.), die der 3 Wâlî's (7, 384 ff. = II, 232 f. [4])) und an die Diebsgeschichten II, 230 f.; 7, 390 = II, 234 f.; II, 235. Auch das reizende humoristische Märchen vom Schuster Ma'rûf IV, 400 ff. [5]) schliesst sich ein wenig hieran. So hat sich denn wohl auch schon vor Jahrtausenden der gemeine Mann in Aegypten an lustigen Gaunergeschichten erfreut.

Maspero selbst hat vor Kurzem im Journ. as. 1885, 2 = Études égypt., Tome 1 eine ägyptisch arabische Bearbeitung der Rampsinit-Geschichte bekannt gemacht, aber zugleich nachgewiesen, dass sie grade erst aus seinem eignen Buche stammt. Eine andre Ge-

1) Etwas Aehnliches zeigt sich wohl in der Geschichte von Bauer bei Maspero 177 ff.; doch war vielleicht auch da Alles ganz ernst gemeint.

2) Zu letzterem rechne ich neben vielen mehr novellistischen Erzählungen insbesondere die Fahrten Sindbâd's, die einen blühenden Seehandel von Baṣra zur Voraussetzung haben und spätstens 300 d. H. abgefasst sind. Diese Seefabeln darf man nicht an die alten ägyptischen Reiseromane anknüpfen. Nur insofern macht sich im Meerfahrer Sindbâd und in verwandten Geschichten ägyptischer Einfluss geltend, als sich darin verschieden Reflexe des in Alexandria entstandenen Alexanderroman's finden, der zum Theil uralte ägyptische Züge aufgenommen haben mag. — Natürlich sehe ich hier ab von den Umformungen aller dieser Geschichten durch spätere ägyptische Schreiber und Erzähler, die ihnen die heutigen Gestalten gegeben haben.

3) Mit arabischen Ziffern bezeichne ich die Bände der Breslauer Ausgabe, mit römischen die der zweiten Bûlâqer; wo nur eine Ausgabe citiert wird, fehlt das betreffende Stück in der andern.

4) Die erste ist im Wesentlichen identisch mit der vierten in den Polizeigeschichten 11, 350 ff.

5) Dieses richtig zu würdigen, vergleiche man es mit seiner Grundlage, der Geschichte von 'Alî alMiṣrî 8, 314 ff. = II, 342 ff.

stalt des Märchens finden wir schon in dem, freilich nicht viel älteren, Buche von 'Alî azZîbaq [1]). Dieses erzählt eine lange Reihe zum Theil recht hübscher [2]) Schelmenstreiche und Polizeikunststücke, an Personen aus 1001 Nacht geknüpft, aber ganz frei erfunden oder doch mit ganz freier Verwerthung beliebig aufgelesener Stoffe. Da findet sich nun auch Folgendes (S. 153 ff.): 'Alî azZîbaq steigt in des Regenten (عزيز) von Aegypten Schatzkammer ein und holt sich eine Kiste mit Geld. Als er das wiederholt, wird entdeckt, dass er durch die Gitterluke (شبّاك) eingedrungen ist; nun wird ihm eine Falle gelegt in Gestalt eines Kessels mit Theer und Pech. Darin fängt sich 'Alî's Mutterbruder, der, nach langen Jahren heimgekommen, sofort mit auf das Abenteuer ausgeht, und kommt so um; 'Alî kann den Leichnam nicht herausbringen, schneidet ihm deshalb für seine Mutter wenigstens den Kopf ab und bringt ihr denselben nebst einer weiteren Kiste voll Geld. Sie aber verlangt nach dem ganzen Leichnam ihres Bruders, den sie nach langer Trennung kaum hat begrüssen können. Der Regent befiehlt, die Leiche aufzuhängen und scharf aufzupassen, ob Jemand bei deren Anblick Zeichen von Trauer zeige, damit man diesen als den Thäter fasse. Die Mutter geht nun zuerst mit einem Kruge dahin, lässt ihn fallen und jammert scheinbar über den zerbrochnen Krug, in der That über ihren Bruder. Sie ist längst fort, als der Oberste der Polizei kommt und merkt, dass sie zu dem Todten in nahem Verhältniss stehe. Darauf verkleidet sich 'Alî als Eseltreiber, belädt den Esel mit Wein, in welchen Bang [3]) gemischt ist, verkauft den Wein den Wächtern und entführt die Leiche, als sie nach dem Trinken eingeschlafen sind. Ja er bindet den Befehlshaber der Wache noch an den Galgen und bethört einen delirierenden Ḥaschîsch-Esser, sich auf den Schauplatz der That hinzusetzen, um den Leuten, nachdem sie aufgewacht, klar zu machen, wie es zugegangen. Dann spielt er den Machthabern noch weitere Streiche, so dass schliesslich nichts übrig bleibt, als seine Amnestierung zu verkünden und ihm, als er sich gestellt hat, zum Obersten der ganzen Polizei zu machen. Er hatte nämlich auch seine Einbrüche in die Schatzkammer nicht

1) قصّة المقدّم عليّ الزيبق تأليف الشيخ احمد بن عبد الله المصري Beirût 1866. Unsere Bibliothek besitzt nur 4 Hefte des Buchs; ob die Fortsetzung überhaupt gedruckt ist, weiss ich nicht. Die Sprache ist stellenweis ziemlich vulgär.

2) Namentlich sind unsres 'Alî Schuljungenstreiche recht erbaulich; zum Theil tout comme chez nous.

3) Das (Hanf-?) Präparat, dessen einschläfernde Wirkung in 1001 Nacht so oft in's Fabelhafte übertrieben wird. Es leuchtet ein, dass die Komik der Situation dadurch verliert, wenn die Leute so wirklich narkotisiert, nicht einfach vom Rausch bemeistert werden.

gemacht, um das Geld zu behalten, sondern nur, um zu zeigen, wie geschickt er sei und wie viel mehr Anspruch er deshalb auf die Stelle an der Spitze der Polizei habe als sein Rival, ihr derzeitiger Inhaber.

Natürlich darf man auch hier nicht annehmen, dass sich die Erzählung aus dem Alterthum ohne Unterbrechung in Aegypten selbst fortgepflanzt habe und so dem modernen Schriftsteller überkommen sei. Dazu ist sie der Rampsinit-Geschichte eben noch viel zu ähnlich; man muss bedenken, dass ein Theil der Abweichungen durch die Oekonomie des ganzen Buchs bedingt ist und vom letzten Verfasser herrührt. Man könnte anderseits meinen, wir hätten in diesen Abenteuern ʻAlî's einen ziemlich directen Reflex von Herodot's Erzählung, etwa nach einer französischen oder italiänischen Bearbeitung. Dagegen spricht aber, dass sie in einem Zusatz und in einigen Abweichungen mit andern, zum Theil entlegnen, Versionen übereinstimmen. Dass der Krug zerbrochen wird, um einen Vorwand zum Jammern über den Todten zu haben, finden wir auch in der indischen Gestalt, und diese hilft noch sogar unnöthigerweise nach, indem der Getödtete „Scherbe“ (Karpara) heisst, so dass die Frau über den Verlust von „Scherbe“ klagen kann, während die Wächter meinen müssen, sie jammere über die zerbrochne Scherbe (Schiefner in den Mel. asiat. 6, 174 = Bulletin de l'Acad. des sc. de St. Pétersbourg 1869, $\frac{11}{13}$. März). Auch in einer alten italiänischen Umarbeitung des Rampsinit-Märchens fällt der unglückliche Dieb statt in eine Schlinge in einen Kessel mit Pech (Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen, übersetzt von Liebrecht S. 264); ebenso in einer russischen Version (Schiefner 183). Auch in der letztern ist der Verunglückte der Oheim des Meisterdiebes. Als Oheim wird der Genosse des Diebes wenigstens ehrenhalber auch in der tibetischen Gestalt angeredet (Schiefner 164 f.). Man sieht, die Geschichte ist viel hin und her gewandert. Vielleicht findet sich noch irgend eine persische oder arabische Gestalt, aus welcher unser Aḥmed b. ʻAbdallâh geschöpft hat. Aber wie dem auch sei, alle diese Versionen gehn zuletzt auf das Märchen von Herodot zurück, das sich schon bald nach Alexander bis Indien verbreitet haben mag. Gleich die Enthauptung des gefangenen Diebes durch seinen Genossen ist ein so eigenthümlicher Zug, dass er nicht wohl unabhängig an zwei verschiedenen Stellen erfunden sein kann. Dazu kommt nun der originelle weitere Verlauf, namentlich das Stehlen der Leiche [1]). Fast möchte ich noch in Anschlag bringen, dass die Versionen ein gut Stück von dem echten Märchencharacter ihres Urbilds bewahrt haben: da geht es zwar höchst merkwürdig zu, aber doch scheinbar natürlich und glaubhaft, und erst die nüchterne

1) Man begreift aber leicht, dass die Prostitution der Königstochter gern fallen gelassen wird; doch zeigt die tibetische Version einen Reflex derselben (Schiefner 167 f.).

Ueberlegung findet nachher, dass das Ganze aus lauter Unmöglichkeiten zusammengesetzt ist.

Nun möchte ich aber auf eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen der Rampsinit-Geschichte und einer neueren ägyptischen aufmerksam machen. In einer jener Polizeigeschichten der 1001 Nacht geräth ein Frauenzimmer einer Mörderbande in die Hände, welche mitten in Cairo ihren Sitz hat. Sie wird auf ihr Flehn verschont; der Hauptmann nimmt sie zu sich. Ein ganzes Jahr bleibt sie bei ihnen: „Dann entzog sie sich eines Nachts ihrer Aufmerksamkeit, nachdem sie getrunken hatten [und natürlich schwer berauscht eingeschlafen waren]; darauf stand sie auf, nahm ihre Kleider, nahm dem Hauptmann 500 Goldstücke, ergriff ein Scheermesser, schor Allen den Bart ab und schwärzte ihnen das Gesicht mit Kesselruss. Alsdann öffnete sie die Thüren und ging fort“ (11, 375). Bei Herodot heisst es, er habe in der Nacht *τῶν φυλάκων ἐπὶ λύμῃ πάντων ξυρῆσαι τὰς δεξίας παρηίδας*. Die Hauptsache ist hier, dass die Schelme sich nicht begnügen, ihren eigentlichen Zweck zu erreichen, sondern noch rein zum Hohn die Gefoppten schimpflich entstellen. Die Lebensgefahr, der sie sich aussetzen, ist um so mehr hervorzuheben, je weniger es grade der Aegypter liebt, dem Tod entgegen zu rennen. Verstärkt der eine Erzähler den Hohn dadurch, dass nur eine Seite geschoren, der andere dadurch, dass ihnen das Gesicht geschwärzt wird, so ist dieser Unterschied von keinem Belang. Wenn das Erzählte für den Gang der beiden Geschichten auch nebensächlich ist, so ist es doch wichtig für die Characteristik. Ich glaube nicht, dass diese Uebereinstimmung zufällig ist, sondern meine, dass uns hier ein Zug uralten ägyptischen Volkshumors vorliegt, welchen der Erzähler im Alterthum und wieder der in späten Mittelalter angebracht hat.

Weitere Beiträge zum kurdischen Wortschatze.

Von

Houtum-Schindler.

Vor kurzer Zeit erschien ein von Abû-l Ḥasan Pîšχedmet aus Ardelân geschriebenes Vocabular: „Kitâb i loγât i Kurdî". In einer kurzen Vorrede sagt der Autor, dass die kurdische Sprache eine der bedeutenden und reichen Sprachen des Landes ist, dass bis zur Zeit kein Buch über dieselbe existire und dass er es deshalb für nothwendig hielt das vorliegende Buch zu schreiben.

Das Werkchen enthält 334 Wörter, einige Paradigmen und 192 kurze Sätze.

Um Irrthümer zu vermeiden habe ich, erstens, immer das vom Autor dem kurdischen Worte beigefügte persische Wort wiedergegeben und, zweitens, da die Schrift etwas undeutlich ist auch die diakritischen Zeichen in vielen Fällen durch schlechten Steindruck verwischt sind, von einigen Sätzen und Wörtern keinen Gebrauch gemacht. Ich habe nur solche Wörter und Wörterformen, die sich in Justi's „Dictionnaire Kurde de Jaba" und in meinem Vocabular D. M. G. XXXVIII 1884 nicht befinden, wiederholt. Abkürzungen und Alphabet sind wie in meinem 1884er Vocabular.

Regelmässige Zeitwörter.

barallâ bûn, rahâ šudan, sich befreien.
begirtin, guδaštan, vergehen, vorbeigehen, J. 61.
bîgâr kirdin, fʿalegî kerdan, arbeiten.
pîrî ruwîn, istiqbâl raftan, entgegen gehn.
pîkân, nišâneh zadan, scheibenschiessen, treffen.
tâw dân, rawânîdan, lit. Sporn geben, sporen; galoppiren.
tir bûn, sîr šudan, satt werden.
ǰowânin, ḥareket dâdan, bewegen [np. ǰumbānīdan] [1]).
čaqqânin, furû kerdan, schlucken, J. 130.
čerrânin, ṣedâ kerdan, schreien, rufen. Vgl. np. čerend kerdan, plappern, Unsinn reden.
ḥarâ kirdin, rûîdan, wachsen, J. 292, Z. 15.

1) Zusätze in [ ] von F. Justi.

ḥargîn bûn, kelî šudan; J. ḥerekin, se mouvoir. vacciller.
ḥal parîn, ǰistan springen, J. 450.
ḥalsân, berχâstan, aufstehen; cf. halistân, J. 444.
ḥenâseh kišân, âh wa χamyâzeh kešîdan, stöhnen und gähnen.
ḥalmet dân, ḥamleh kerdan, angreifen; Lautumstellung, ar. ḥamleh [Rieu, Catalogue 732].
dâwazîn, pîâdeh šudan, absteigen (vom Pferde), J. 169.
dânîân, bâχtan, verlieren, J. 31.
dâ birdin, taḥlîl burdan, verdauen, J. 173.
dâ tawânin, χam kerdan, krümmen, biegen [wörtl. zusammen (tew, J. 101) bringen, neml. die Enden eines biegsamen Gegenstands?].
durâmân, 'aqab mândan, zurück bleiben, J. 193. 388.
duzîn, pêdâ kerdan, finden; J. duzîn, np. duzdîdan, stehlen; für stehlen giebt Abû'l Ḥasan dizin.
dužin dân, foḥš dâdan, schimpfen; np. dušnâm dâdan, J. 183.
rifânin, duwânidan, rennen, machen; causat. verb. von rawîn; J. rewândin.
ričîân, manǰumad šudan, frieren, gerinnen.
sar dâ newânin, t'aẓîm kerdan, sich verbeugen, J. 422, np. namīdan.
šârdin, panhân kerdan, verstecken, J. 300.
šilân, mâlîdan, reiben, J. 261.
šiwânin, bahamzadan, maχlûṭ kerdan, mischen.
γâr kirdin, čahâr n'al kerdan i âsp, leicht galoppiren des Pferdes.
ferreh dân, dûr andâχtan, wegwerfen, J. 272.
qâw kirdin, ṣedâ kerdan, schreien, rufen [np. γav?].
qirrânin, faryâd zadan, schreien, wehklagen; cf. čerrânin [np. γurrīdan, vgl. kurd. γarân, J. 286. 369. χurā Rieu, Catal. 729 a].
qûzîn, surfeh kerdan, husten; Pa. koχ, kurd. kuχek, der Husten.
gizek dân, ǰarûb kerdan, kehren, mit Besen, J. 374.
gûrânî čerrîn, awazeh χundan, singen; cp. čerrânin; J. ǰerin, čerrin, crier (d'une porte, d'une roue).
kužânin χamûš kerdan, auslöschen; M. kužândénowâ, J. 301. 335. Zeitschrift 38, 100.
kîlân, kâštan, säen; auch kilân.
latak bûn, hamrâh bûdan, begleiten.
laqqeh χistin, lagad andâχtan, ausschlagen (vom Pferde); J. leq.
leh nîân, bâr kerdan, tragen; J. lî înân, apporter.
laverrânîn, čeranîdan, grasen, caus.
laverrîn, čerîdan, grasen.
malâz burdin, kamîn kerdan, in Ambusch liegen.
nið girah kirdin, saksakeh kerdan, stolpern, unregelmässig gehen des Pferdes, Gegentheil von râhwâr; Az kâhilî keh bûd nah saksak nah râhwâr (Anwarî).
wuž kirdin, nimâz kerdan, beten; ar. wuḍû.
wak yek bûn, musâwî bûdan, gleich sein; J. wak, comme; être comme un.
hežâr bûn, faqîr šudan, verarmen. J. 229. Rieu Catal. 732 b.

Paradigmen.

Regelmässige Zeitwörter wie in obiger Liste:

	dâništin np. nišestan.		kilân np. kâštan.
Praesens.	min dâ înišim	und dâ nîšam.	min âkilim
	tû dâ înišî	„ dâ nîšî.	tû âkilî
	û dâ îništ	„ dâ nîšt.	û âkili
	im dâ înišîn	„ dâ nîšîn.	im âkilîn
	iw da înišin	„ dâ nîšin.	iw âkilin
	awân dâ înišin	„ dâ nîšin.	awân âkilin
Perfectum	da nîštim		kîlâm
	dâ nîštî		kîlât
	dâ nîšt		kîlâî
	dâ nîštîn		kîlâmân
	dâ nîštin		kîlâtân
	dâ nîštin		kîlâyân
Plusquamperfectum	min dâ nîštakum		kîlâgum
	tû dâ nîštakî		kîlâgat
	û dâ nîštak		kîlâgi
	im dâ nîštakîn		kîlâgemân
	iw dâ nîštakin		kîlâgetân
	awân dâ nîštakin		kîlâgîân
Futurum			îkilim
			îkilî
			îkili
			îkilîn
			îkilin
			îkilin
Imperativus	dâ nîš		bekîleh
	dâ nîšin		bekîlin

min dâ nâ nîšam, ich sitze nicht; min nâ îkilim, ich werde nicht säen.

Unregelmässiges Zeitwort. wutin, guftan, sprechen.

Praesens. min îžim, îžî, îžit, îžîn, îžin, îžin.
Perfectum wutim, wutit, wutî, wutmân, wutîân, wutîân.
Plusquamperf. wutikima, -kita, -kî, -kimân, -kitân, -kîân.
Imperativus biž, bižîn.

Nicht zu conjugirende Zeitwörter.

bârin, np. bârîdan, regnen; bârîk, es hat geregnet.
awârî, es regnet.
bârî, es regnete.

ričîân, np. manjumad šudan, frieren, gerinnen. Steht in Liste der regelmässigen Zeitwörter; aričeh, es gerinnt; ričîâ, es gerann; ričîâk, es ist geronnen.

gîyin, np. rasidan, reifen (der Früchte); steht in Liste der regelmässigen Zeitwörter: giyî, giyek, akî, (die Frucht) reifte, ist reif, wird reifen, J. 373.

kâwiž kirdin, np. nišχâr kerdan, wiederkäuen; kâviž akâ, np. nišχâr mîkuned [türk. gewiš].

ferrîn, np. parîdan, fliegen, âfirr, wird fliegen; ferrî, flog; ferrîk, hat geflogen.

lawarrîn, čarîdan, grasen; lawarrî, čarîd; âlawarrî, mîčared; lawarrîk, čarîdeh.

laqqeh χistin, lagad andâχtan; laqqeh âχâ, schlägt aus; laqqî χist, schlug aus; laqqî χistik, hat ausgeschlagen.

χ â r d a m a n î, np. χ û r â k î, N a h r u n g s m i t t e l.

Ḥamrû, gulâbî, Birne; cf. âmrû, harmî, hirmî, imrûd, hormod, J. 442.

hannî, hendewâneh, Wassermelone.

šelâneh, zardâlû, Aprikose [np. šalîl? J. 267 šīlān, Hagerose].

šelemîn, âš i šalγam, Rübensuppe; šalam, šelem, die Rübe.

χâlâw, âbgûšt i turš, saure Fleischsuppe; ar. χall Essig, âw Wasser, Flüssigkeit.

čišt, puχtanî, gekochtes, S. 92.

haštâno, holû, Pfirsich [aus np. šaftālū?].

sîâwuleh, sîâhdâneh, Coriander.

T h i e r e.

ǰurreh, np. kâkulî; wahrscheinlich Verwechselung, kâkulî kurdisch, ǰurreh persisch; ǰurreh im np. ist ein Falke, gewöhnlich der männliche Falke, kâkul ist Locke, Zopf, kâkulî daher ein Falke mit Federbusch auf dem Kopfe.

wâšeh, qurqî, Lerchenfalke; wâšeh ist np.; qurqî von t. qurγûi; cf. Pehl. wâršeh.

saqar, čarχ, der Saker Falke; Pehl. šakra, lat. sacer, gr. *κίρκος*, J. 270. 308.

qiš qarah, zâγî, Rabe; np. kasak, kašak, Rabe; t. qarah schwarz; cf. qižik, qižâk, Rabe, Krähe; qišqiš kirdin krächzen; t. qûš Vogel; qarah qûš Adler; J. 309. 310.

bârr, qarah kebk, schwarzes Rebhuhn; cf. por, np. porpor, J. 75.

qolung, darmâ; qolung, qoling, kûling ist der Reiher, darmâ ist der Hase; wahrscheinlich Irrthum, J. 351.

sûsek, kebk i čil, graues Rebhuhn? kurd. np. Sûsek ist dasselbe wie np. tîhû, amnoperdix, J. 242.

gawânî, sâr i χâldâr, der punktirte Staar [d. i. Kuhhirt, weil der Staar weidenden Rindern folgt und ihnen Insekten vom Rücken abfrisst, vgl. franz. bergeronnette].

Es giebt in Persien zwei Staararten, sturnus vulgaris, schwarz mit kleinen weissen Punkten, und Pastor roseus, schwarz, mit weissen Punkten und röthlicher Brust; vielleicht ist der letztere

der âblan [armen. hōbal?], man findet ihn nur im nordwestlichen Persien.
miš i sî, miš muryʸ, die Trappe; sî, Stein?
t̃iseqeh, sûsek: wäre also eine Art Rebhuhn, vielleicht amnoperdix.
papû soleimâneh, hudhud, Wiedehopf; cf. J. dîk i sileimân, pîpô.
qing hal-tikanah, dum ǰumbânek, Bachstelze; qing, podex [np. γinǰ] hal tikânin [tik zusammen, ânin bringen] wackeln; np. dum, Schwanz, ǰumbânîdan, ǰumbîdan, wackeln.
sûreh mûzeh, zambûr i qermez, Wespe; sûreh = surχ; J. mûzî; cf. sîramûz.
čuχeh bâzeleh, bačeh i χûk, junges Schwein; waš = Schwein; waš-sâleh wie gû-sâleh, Kalb? [lett. čūka Schwein, russ. čuška Ferkel].
tâbaχî, tâzî, Windhund.
čutûr und gîsek, čapeš, eine ein Jahr alte Ziege; np. čapiš [tištūr, čur, ghisk, J. 100. 133. 374].

Theile des Körpers.

lič, lab, Lippe [np. lunǰ?].
čenâkeh, čâneh, Kinn, J. 132.
kûčekeh, gûš, Ohr.
qurrik, gelû, Kehle. J. 368
lût, damâγ, Nase.
qingânik, mirfaq, Ellenbogen [vgl. anišk, J. 23].
kilik tûteleh, angušt i kûčik, kleiner Finger; cf. kilik tûteh, J. 104.
biržânek, mižeh, Augenwimper [vgl. mižank, J. 397].
ǰarg, ǰiger, Leber. Lautumstellung, J. 115.
gidek, šikambeh, Magen.
sî, ǰiger i safîd, Lunge [np. šuš, pehl. suš?].

Andere Ausdrücke.

sûzî, ferdâ, morgen.
dôsû, pasferdâ, übermorgen.
seh sû, pasdarferdâ, Tag nach übermorgen [su aus subeh, J. 268—269].
hûǰemeh, band i zîr i ǰâmeh, Hosenband.
gûrwâ, ǰurâb, Strumpf; cf. gorewî etc. [arm. gurpay, J. 369].
barr, gilîm und ǰâǰîm, glatter wollener Teppich; cf. ber, barek, bareh.
tûrekeh, tobreh, Hafersack; J. 107. 109.
wuzankî, rekâb, Steigbügel; J. 225. Gramm. S. 89, B.
kûpân, pâlân, Packsattel; cf. np. kûhân.
bâdwušeh, badbezan, Fächer; np. bâd, wazîdan; J. 37.
kečik, sang, Stein; kûcik.
tûz, gird, rund [vielleicht zu lesen gerd Staub? J. 277].
χul, χâk, Erde; χul, Asche; J. 165.
gulâleh sûreh, šaqâyiq, Klatschrose, Anemone [aus gul und lāleh? vgl. J. 18; sūreh, roth].

lif, laḥâf, mit Baumwolle gefütterte Bettdecke; J. 377.
qawî χâ, kedχodâ, Dorfschulze; ar. qawî; χoâ, χâ = χodâ, np. Meister, Herr, Gott; der starke Herr? J. 347.
ǰâwuk, kerbâs, grobes Baumwollenzeug; J. ǰâû, ǰâwî, np. ǰâmeh.
gurîs, rîsmân, baumwollner Faden; J. 431.
damâreh kul, 'aqrab, Scorpion.
χulâmâneh, zulf, Locke, Zopf.
palkeh, gîs, Locke, Zopf.
rîkeh, râh, Weg.
kal, kotal, Bergpass; J. 341.
kîf, kûh, Berg; P. kûf; J. 337.
dawal, derreh, Thal; J. 189.
tirišteh, tîšeh, kleines Beil [np. tirišt].
zil, bazrek, Sesam.
nân i šâṭeh, nân i lawâš, dünnes weiches Brod [ar. šâṭṭ lang?].
χûrtâw, oftâb, Sonne; J. χûr, Sonne; tâw, Sonne.
gûk, kebûd, blau; t. gûk, gök.
kilikuwâneh, anguštâneh, Fingerhut; kilik, Finger [kilcik, J. 339].

Kurze Sätze.

np. kuǰâ bûdîd? Ligûneh bûn, wo waren Sie?
kuǰâ mîrawîd? kuwâ čîn, wo geht Ihr hin?
az kuǰâ mîâyîd? ligûneh tin? Von wo kommt Ihr?
šâm ḥâḍir ast; šâmîân χistikeh. Das Abendessen ist bereit.
čirâ ḥarf nemîzanîd? bûčeh qisseh nâ kî? Warum sprecht Ihr nicht?
čeh mîkunîd? Čeh âkî,? Was macht Ihr?
âḥwâl i bačehâ čeh ṭôr ast? minâlegân čelûnin? Wie geht es den Kindern? [minâlek s. J. 406 mendār].
manzil i šumâ kujâ ast? manziletân hâlekû? Wo wohnt ihr?
hamînṭôr ast. harwâseh. Es ist so.
durûγ nemîgûyem. durû nayižim. Ich lüge nicht.
pedar sûχteh. bâw-â-hîz. (Sohn eines) verbrannten Vater's (Schimpfwort), s. J. 32. 35. 146. 457.
gurisneh hastam. barsîmeh. Ich bin hungrig.
sîr-am. tîrem. Ich bin satt.
berewîm šikâr. bečîn paχîr. Lasst uns auf die Jagd gehen [verdruckt für načîr? J. 418].
bezaneš. bîguža. Schlag ihn.
nôker i šumâ hastam. Ḥatîm etam. Ich bin Ihr Diener [ar. χādim].
čirâ hamčeh mi kunîd? bû čeh wâ âkî? Warum thut ihr so?
man keh halâk šudam. man χû mirdim. Ich bin todt.
begû be û. bažepeh. Sage (es) ihm (J. 367).
gofti be û? wutit peh? Hast du (es) ihm gesagt?
čeh goft? či wut? Was sagte er? [DMG. 35, 403—4].
bideh be û. bîdeh peh; peh bideh. Gieb (es) ihm.
az û begîr. leh biseneh. Nimm (es) von ihm. J. 8.
girifti az û? Let san? Hast du (es) von ihm genommen?

arezû mîkunem. awât âχâzim. Ich wünsche, ich bitte [awāt von wāin; J. 296].
nemîχâham. gerekamîneh. Ich will nicht. J. 360.
mîχahî? garakata? Willst du?
χôdet panhân makun. χôt mašâreh. Verstecke dich nicht; J. 300.
zûd bâš. zû keh. Sei geschwind; J. 225.
kâr dârem. fermânem hiss. Ich bin beschäftigt [hiss np. hest].
'arḍ dârem. 'arḍemân hiss. Ich habe eine Bitte.
čeh mîtawân bekunî? čeh âtwâî bekî? Was kannst du thun?
čeh mîtawâned bekuned? čeh âtwân bekâ? Was kann er thun?
beguđâr berâî χôdeš begûyed. Bela bû χôî harebiž. Lass ihn (es) selbst sagen; J. 54. 367.
harčeh az dasteš mîâyed bekuned; Harčeh leh dastî teh bekâ. Er soll thun was er nur kann; J. 437.
az dastem uftâd. Leh dastim kaft. Es ist aus meiner Hand gefallen; J. 325.
nêuftî. makafah. Falle nicht.
uftâd. kaft. Er fiel.
hamrâheš ast. latakîyeh. Er ist mit ihm.
pisar pad šû. kurreh lâ čû. Junge, geh weg! J. 347. 375.
bûseh beman nadâd. mâčî pem nadâ. Er küsste mich nicht; J. 385.
dîšab χâbem naburd. Diw šô χôim peh nakaft. Ich konnte letzte Nacht nicht schlafen; J. 197. 258.
čeh čîz ast. Čassa. Was ist es?

Zu Koran 2, 261.

Von

August Müller.

Die Legende, welche Koran 2, 261 erzählt ist, zeigt folgende Hauptzüge. Ein Gottesmann kommt an einer zerstörten Stadt vorbei und fragt: Wie mag Gott diese zum Leben erwecken? Da lässt ihn Gott hundert Jahre todt sein: als er wieder erwacht, meint er höchstens einen Tag geruht zu haben, Gott aber belehrt ihn, dass er hundert Jahre geruht habe; trotzdem werde er seine Speise und seinen Trank ebenso wunderbar unverändert finden, wie durch ein Wunder Gott jetzt die todten Gebeine wieder mit Fleisch bekleiden werde. Maracci, dem Geiger zustimmt, findet in dem Gottesmanne den nach dem zerstörten Jerusalem reitenden Nehemia (Neh. 2, 12 ff.), und das hat insofern etwas für sich, als manche Ausleger hier den Esra nennen, „der ja so oft mit Nehemia verwechselt wird"; die Wiederbelebung der Gebeine möchte Hirschfeld (Beiträge z. Erklär. des Kor. S. 82) aus Ez. 37 herleiten. Beides ist sehr wohl möglich; unerklärt bleibt aber die Hauptsache, das Wunder, dass jemand nach hundert verschlafenen Jahren mitgebrachte Speise unverdorben findet: Hirschfeld's Heranziehung des Elias kann nicht wohl begründet erscheinen. Ich meine, die Geschichte entstammt der Erzählung von Jeremias Freunde, dem Kuschiten Ebedmelek, welche uns im äthiopischen Baruch (Dillmann, Chrestom. S. 5 Z. 6 ff.) erhalten ist und nach Praetorius' Uebersetzung (Hilgenfeld's Ztschr. f. wissensch. Theol. XV, S. 235 f.) so lautet: „Abimelech aber holte Feigen „zur Mittagszeit, da ihn Jeremias gesandt hatte, und er traf einen „schattigen Baum und setzte sich und liess sich beschatten, um ein „wenig zu ruhen, und er stützte sein Haupt auf den Feigenkorb „und schlief 66 Jahre und erwachte nicht von seinem Schlummer. „Und nach dieser Zeit stand er auf und erwachte von seinem „Schlummer und sprach: „Wenn ich doch noch ein wenig schliefe, „denn noch ist mir mein Haupt schwer, und ich bin durch den „Schlaf nicht erquickt". Und er öffnete den Feigenkorb, und fand „die Feigen frisch, und ihre Milch tröpfelte" u. s. w. Im Folgenden kann man noch weitere Züge finden, welche zu dem Koranverse passen; dass die Feigen sich in „Speise und Trank" verwandelt haben, bietet natürlich keinen Anstoss. Nachzuweisen bleibt allein der Esel, dessen Bedeutung im Zusammenhange des Verses unklar ist: vielleicht findet er sich noch anderswo, als bei Nehemia — dass an unserer Stelle, wie so oft im Koran, Züge verschiedener Legenden zusammengeflossen sind, wird man als sicher bezeichnen dürfen.

Beiträge zur Lexicographie des Awestâ.

Von

Eugen Wilhelm.

Urvâz, urvâd, urvakhs'.

Ueber die in der Ueberschrift genannten Wörter haben zuletzt *Geldner* (Studien zum Avesta pag. 39 ff., Kuhn's Zeitschr. 27, 586, 587, 28, 409) und *Bartholomae* (Arische Forsch. II, 117, 118, Bezzenb. Beitr. X, 275) gesprochen. Wir hoffen durch die nachfolgenden Bemerkungen einen weiteren Beitrag zur Erklärung der schwierigen Wortsippe zu geben.

Wortformen, welche auf *urvâz* zurückleiten, finden sich am häufigsten in den Gâthâs: da aber die Gâthâstellen in der Regel der Erklärung grosse Schwierigkeiten bieten, so gehen wir zunächst nicht von diesen aus, sondern von den Belegen im jüngeren Awestâ. Hier bietet sich zuerst Ys. 10, 18 Sp. (= W. 10, 8): as'a hacaitê *urvâsmana*, (der Haomarausch) ist verbunden mit reiner *Freude* oder: er einigt sich mit As'a, dem Erfreuer, wenn man den Satz mit Rücksicht auf das Vorhergehende concret fasst. Die alte Uebersetzung giebt aber *urvâsman* mit dem Abstractum hurvâkhmî, d. i. Fröhlichkeit, Freude, daher auch *Neriosengh* durch pramoda. Denselben Grundgedanken wird man auch in zwei Stellen des zehnten Yasht wieder ausgedrückt finden: Yt. 10, 34: yatha vaêm humananhô framananhasca *urvâzemna* haomananhamna vanâma vispê harethê, (gieb), „dass wir gutes Muthes und munter, *jubelnd* und hochgeehrt alle Feinde überwinden mögen“.

Yt. 10, 73: yô bâdha ustânazastô *urvâzemnô* avarôit vâcem, „welcher mit emporgehobenen Händen *freudig* die Worte vorbringt.“ Ohne Schwierigkeit lässt sich an *urvâz* auch das Wort *urvâsna* anschliessen, mit welchem Vd. 8, 7; 247. 14, 6. 18, 141 (Sp.) ein wohlriechender Stoff bezeichnet wird, den man zum Räuchern gebraucht. Weniger entschieden kann man über die Gâthâstellen sprechen, doch liegt auch dort unseres Erachtens nichts vor, was die von der Tradition gegebene Bedeutung des Wortes zweifelhaft machen könnte.

Ys. 30, 1: yâ raocêbîsh daresatâ *urvâzâ* übersetzt *Spiegel:* „die schönen durch ihren Glanz, die *freundlichen*“, *Hübschmann* (Ein zoroastr. Lied etc. pag. 13): „dass durch die Gestirne sich zeige (deine) Freundlichkeit“. Schon diese beiden von einander abweichenden Uebersetzungen zeigen deutlich die Schwierigkeit der Gâthâerklärung. Es handelt sich darum, ob man raocañh in der allgemeinen Bedeutung „*Licht, Glanz*“ auffassen soll, welches jedesfalls die ursprüngliche, aber seltenere ist, oder in der Bedeutung „*Gestirn*“, in der es namentlich im jüngeren Awestâ, aber auch in den Gâthâs, wie wir glauben, vorkommt[1]). Bei daresatâ fragt es sich, ob man das Wort als *Adjectiv* oder als *Verbalform* auffassen soll. *Geldner* nimmt (Stud. p. 47) *urvâzâ* als instrum. fem. und übersetzt: „welche beide (Mazda und Ashi) in den Gestirnen überaus schön sich zeigen“. In Kuhn's Zeitschr. 27, 586 nimmt er diese Uebersetzung zurück und giebt die neue: „welche durch die Sterne *reizend* erscheinen“. In Folge *Bartholomaes* Einwendungen (Ar. Forsch. II, 117) verwirft er auch diese und übersetzt jetzt in K. Z. 28, 409: „(ich will verkünden), welches entzücken man mit den lichtern (des Himmels, d. h. im Himmel) schauen wird“. Darin stimme ich *Geldner* durchaus bei, dass unmöglich *urvâzâ* von *urvâzista* etc. getrennt werden darf, und kann deshalb *Bartholomae* nicht folgen, wenn er *urvâzâ* zu ai. valha- stellt, zur Bedeutung ai. „valhitam, geheimnissvoll, räthselhaft, pravalha-, pravalhikâ-, räthselspruch“ vergleicht und demgemäss übersetzt: „auf dass im Licht sich zeige, was bisher Geheimniss war“. Mit *Bartholomae* halte ich *urvâzâ* für einen nominat. plur. gen. neutr., *daresatâ* für die 3. pers. plur. med., übersetze aber die Stelle so: „was im Lichtglanz *freundlich* sich zeigt“. Diese Worte betrachte ich als dichterische Bezeichnung der Gottheiten, welche den Menschen, die sie anrufen, freundlich und fördernd zur Seite stehen. Als solche werden in der 7. Strophe des 30. Liedes neben Ahura Mazda Khshathra, Vôhumanô, Asha und Armaiti genannt und in der 9. Strophe werden nach *Bartholomae's* Uebersetzung (l. l. 129) „Mazda, Asha und die übrigen Götter angerufen, ihre Bundesgenossenschaft zu gewähren“. Hinsichtlich des Plurals raocêbîsh, welchen ich durch das Compositum „*Lichtglanz*“ wiedergegeben habe, möchte ich daran erinnern, dass sowohl bei griechischen Dichtern der Plural von *σέλας*, z. B. Anthol. 9, 46:

Ἄρτεμις ἀμφοτέροισιν ὑπήκοος, ἥ τε λοχείης
μαῖα, καὶ ἀργεννῶν φωσφόρος ἡ σελάων

als auch bei römischen Schriftstellern und Dichtern die Plurale „nitores, fulgores, splendores gar nicht selten angewendet

1) Anderer Ansicht ist *Bartholomae*, welcher in Kuhn's Z. 28, 13 unter Anführung einiger Stellen zu dem Ergebniss gelangt, dass raocâo, ein plurale tantum (auch im Altpers. sei raucah-plurale tantum), dem ai rôcanā entspreche und wie dieses 1. „*lichträume*“, 2. „*licht*“ bedeute.

werden, um die *Fülle* des Lichtes und des Glanzes zu bezeichnen, vgl. Hor. sat. II, 2, 5:

cum stupet insanis acies *fulgoribus.*

Ueber die Grundbedeutung von *urvâza*, welche hier die Hauptsache ist, scheint eine eigentliche Differenz zwischen *Geldner* und mir nicht zu bestehen. Auf die Besprechung einer zweiten Gâthâstelle, Ys. 32, 1, können wir uns nicht einlassen, ohne allzu weitläufig zu werden. Es genüge zu sagen, dass selbst *Geldner* l. c. p. 45 die Worte: ahurahyâ *urvâzemâ* mazdâs übersetzt: „ein begeistertes Lied auf den Ahura Mazda" und in K. Z. 27, 587 sich dahin äussert, dass *urvâzeman* „eine reizung, d. h. angenehme Anregung der Gottheit" bedeute. Dem Sinne nach liegt dies nicht sehr weit ab von der traditionellen Bedeutung „Erfreuung", die wir für *urvâzeman* annehmen müssen. Denn jede Opfergabe, welche einer Gottheit dargebracht wird, jedes Lied, welches zum Lob und Preis derselben gedichtet und gesungen wird, hat doch keinen anderen Zweck als den, die Gottheit dadurch zu erfreuen und günstig zu stimmen. So kann ich auch *Geldner* beipflichten, wenn er Ys. 34, 6: yathâ vâo yazemnascâ | *urvâidyâo* stavas ayênî paitî übersetzt (K. Z. l. l.): „damit ich (nur) anregende (angenehm stimmende) dinge betend und singend vor euch trete". Ergänzend fügt er jetzt (K. Z. 28, 409 anm. 1) hinzu, dass „*urvâidyâo* besser als nom. acc. pl. des comparativs (in superlativischem sinn) = die reizendsten Dinge gefasst wird". Die Lesart *urvâidyâi* halte ich mit *Geldner* aus dem K. Z. 27, 587 anmerk. 1 angeführten Grunde für werthlos. Auch *Bartholomae*, welcher K. Z. 28, 24 *urvâidyâi* unter den dativischen Infinitiven mit finaler Bedeutung aufzählt, liest jetzt an unserer Stelle *urvâidyâo*, vgl. Ar. Forsch. III, 52, anmerk.

Eine vierte Stelle, welche wir in aller Kürze besprechen wollen, findet sich Ys. 36, 4 Sp. (= W. 36, 2): *urvâzishtô* hvô nâ yâ tâyâ paitijamyâo âtare ahurahyâ mazdâo *urvâzishtahyâ urvâzayâ* [1]). *Windischmann* (Zor. Stud. p. 89) übersetzt: „glückselig der Mann, zu dem du mit Kraft kommst, Feuer des Ahura Mazda. Mit des Glückseligsten Glückseligkeit etc.". Nicht viel verschieden bei *Spiegel*: „glücklich ist der Mann, zu dem du mächtig kommst, Feuer, Sohn des Ahura Mazda, freundlicher als die freundlichsten." *Geldner* (l. c. p. 47) mit Annahme einer Textveränderung yô thwâyâ statt yâ tâyâ: „der Mann ist am begeistertsten, welcher sich dir naht, o Feuer des Ahura Mazda, mit der Begeisterung des begeistertsten." Dieser Uebersetzung würde ich durchaus zustimmen,

---

1) *Geldner* bietet jetzt in seiner Textausgabe des Avesta folgenden Text: urvâzištô hvô *nâo yâtâyâ paiti*jamyâo âtare mazdâo ahurahyâ urvâzištahyâ *urvâzyâ* und übersetzt (K. Z. 27, 585): Du als der beste Ansporner treibe uns an, stehe uns zur seite, feuer des Ahura Mazda; mit dem sporn des spornendsten. (mit der ehrfurcht des ehrfürchtigsten stehe uns zur seite bei dem wichtigsten der Geschäfte).

wenn nicht *Geldner* eine Textveränderung vornähme, welche ich für unnötig halte, weil die überlieferte Lesart einen passenden Sinn giebt. Wenn man nämlich paitijamyâo als 2. sing. nimmt, nicht als 3. sing. wie die Tradition, so ist es klar, dass hier sowohl das Feuer des Ahura Mazda, wie der Mann, dem es sich naht, ein und dasselbe Prädicat *urvâzishta* erhalten. Nun lässt sich freilich von einem Feuer der Begeisterung oder des Begeistersten sprechen, aber das Feuer können wir doch unmöglich, selbst wenn es personificiert wird, begeistert nennen, auch nicht von einer Begeisterung desselben reden. Darum müssen wir *urvâzishta*, über dessen Sinn zwischen *Geldner* und mir, wenn ich es auch durch „freudig erregt" wiedergebe, keine Meinungsverschiedenheit besteht, jedesfalls in Verbindung mit *nâ* anders übersetzen, als da, wo es als Epitheton des Feuers auftritt. Ich schlage daher vor, zu übersetzen: „freudig gestimmt ist der Mann, zu welchem du mächtig kommst, o Feuer des Ahura Mazda, mit der Fröhlichkeit des Fröhlichsten". Der Sinn der Stelle scheint mir der zu sein: das lustig und munter brennende Feuer des Mazda versetzt den Mann, welchem es sich naht, in freudige, gehobene Stimmung. Erwähnen will ich hierbei, dass es bei den Parsen ein Feuer *urvâzishta* giebt, welches in den Pflanzen wohnt und niemals isst, sondern nur trinkt (vergl. *Spiegel*, Uebersetzung des Avesta I, p. 158 anmerk., II, p. 93 anmerk., *Windischmann*: Zoroastr. Studien p. 87). Dass dazu die traditionelle Uebersetzung „*fröhlich*" sich gut reimen würde, gesteht auch *Geldner* zu. Uebrigens will ich noch darauf hinweisen, dass auch wir in unserer Muttersprache von einem *lustigen*, *munteren* Feuer reden und bei unseren Schriftstellern und namentlich Dichtern häufig von dem Feuer lesen, welches „*lustig*" flackert oder von den Flammen, welche „*freudig*" lodern.

An die bisher behandelten Stellen schliesst sich passend an Ys. 49, 8 (W. = Sp. 48, 8):

fras'aoshtrâi (*Geldner* feras'aoshtrâi) *urvâzishtãm* as'ahyâ dâo |
sarém tat thwâ mazdâ yasâ ahurâ |

De Harlez übersetzt: „donne à Frashaostra cette *joie suprême*, la primauté de la pureté. Je te le demande, ô Mazda Ahura! Donne la moi aussi dans ton royaume parfait". *Geldner* hat (Stud. p. 47) die Worte so wiedergegeben: „dem Frashaoshtra gewähre du *festesten* Halt für seine Rechtschaffenheit, darum bitte ich dich, o Mazda Ahura." Neuerdings (K. Z 27, 587) übersetzt er: „dem Frashaoshtra bestimme den *reizendsten* Platz des rechtschaffenen (d. h. den der rechtschaffene im himmel bekommt), darum bitte ich dich, Mazda!" *Bartholomae*, welcher *urvâzishtem* liest (vgl. Bezzenb. Beitr. VIII, 214, 215, 219) übersetzt: „dem Fraša-oštra gewähre — darum bitte ich dich, o Mazdâh Ahura — den sichern Schutz und Halt des Aša und mir." Was *Bartholomae* (l. c. p. 209) zu s a r ē bemerkt, dass „s a r a h - oder s a r a -" überall „schutz, schirm, beistand" heisse, dem kann ich nur zustimmen, aber

in Hinsicht auf das über *urvâza* und seine Grundbedeutung bisher Erörterte ziehe ich vor zu übersetzen: „gewähre dem Frashaoshtra den *freundlichsten Beistand* für seine Rechtschaffenheit, d. h. wie ich glaube, weil er ein rechtschaffener Mann ist, während *Geldner* (Stud. p. 47) darunter versteht, „dass er in seiner Rechtschaffenheit nicht wankend wird“.

Fragen wir nun nach der Begründung der Bedeutung „sich freuen“ für u r v â z, so ergiebt sich dieselbe wohl am einfachsten aus dem syrischen ܪܘܙ r v a z, laetatus est, exsultavit. Das Wort findet sich mehrmals in der Uebersetzung des Alten Testamentes. z. B. Psalm IX, 3: ܐܚܕܐ ܘܐܪܘܙ ܒܟ = אֶשְׂמְחָה וְאֶעֶלְצָה בָךְ, vgl. auch Ps. 96, 11 und Proverb XIII, 9, im Neuen Testament steht es einmal Philipp. II, 17: ܚܕܐ ܐܢܐ ܘܪܘܙ ܐܢܐ ܥܡ ܟܠܟܘܢ, ich freue mich und frohlocke mit euch allen. Auch in Ephraemi opp. III, p. 300 (= Roediger, Chrestom. syr. 1. edit. p. 124) begegnet uns dasselbe Wort: ܚܕܝܢ ܘܪܘܙܝܢ ܓܪ̈ܡܝܗܘܢ (wie der heilige Geist gesprochen hat): freuen werden sich und frohlocken ihre Gebeine. Ebenso findet sich bei den Rabbinen das Verb רוז, doch bemerkt *Buxtorf* (Buxtorfii lexicon ed. Fischer, Lips. 1875) sub voce: „verbum Syrorum proprium est, quorum plura in Proverbiis occurrunt. Elias fatetur se hanc radicem non intelligere et syra lingua ipsi fuit ignota“. Die Sache ist wohl einfach die, dass es keine semitische Wurzel r v a z giebt und das Wort, wie so viele andere, aus den éranischen Sprachen in das Syrische gewandert und von dort weiter verbreitet worden ist. Auch *Norberg* in seinem „Lexidion Codicis Nasaraei“ kennt ܪ r v a z und fügt den schon oben genannten Bedeutungen „h i l a r i s f u i t, e x s u l t a v i t“ noch „v i g u i t“ hinzu, auf eine Stelle gestützt: ܐܝܠܢܐ ܕܡܪܘܙܚܘ ܒܥܠܡܐ, welche er übersetzt: „arbores quae vigent in mundo“. Die Herkunft von √ u r v â z wird durch dies Alles nicht klar, aber die von den Parsen übereinstimmend angenommene Bedeutung dürfte hiermit gesichert erscheinen.

An u r v â z schliessen sich noch mehrere ähnlich klingende Wörter an, die von den Parsen ebenso übertragen werden. Am leichtesten damit vereinbar ist *urvâdanh*, das nur an einer Stelle Ys. 42, 2 (= 43, 2 Westerg.) vorkommt: vîspâ ayarê daregô-jyâtôish (dregô-jyâtêush C 1.) *urvâdanhâ*. Die Tradition übersetzt das Wort an unserer schwierigen Stelle durch „Fröhlichkeitsgebung“ und erhält den causativen Sinn des Wortes offenbar dadurch, dass sie *urvâ-danhâ* theilte und den letzten Theil des Wortes auf √ d â, machen zurückleitete, worin wir ihr natürlich nicht folgen können. Auch fasst sie das Wort gewiss nicht als Instrumentalis auf. Allein

wir brauchen durchaus eine Nominalform, ein Wort von dem daregôjyâtôish regiert wird. Die Zurückführung auf die Wurzel vared, welche *Geldner* (l. c. p. 40) versucht [1]) scheint mir äusserst unwahrscheinlich. Warum soll die den Gâthâs sehr wohl bekannte Wurzel vared hier auf einmal urvâd lauten? Die Bedeutung „*Erfreuung*“ wäre ganz passend, aber der Instrumentalis will nicht recht passen, besser würde sich der Dativ fügen: zur Erfreuung des langen Lebens“ [2]). Der Wechsel *urvâd* und *urvâz* ist ganz derselbe wie in *spared* und *sparez*, der in den Gâthâs bestimmt vorkommt.

Am schwierigsten ist *urvâj* an *urvâz* anzuschliessen, da *z* und *j* nicht zu wechseln pflegen, gleichwohl ist diese Form gesichert durch *urvâkhs'*, dann durch das noch im Mainyo-Khord vorkommende *hurvâkhm*, das *Neriosengh* durch *harsha* übersetzt, endlich durch das bereits oben erwähnte *hurvâkhmî* im Pehlewi. Wir besprechen wieder zuerst die Stelle Vd. 18, 61 (Westerg. 18, 27) = Ys. 61, 29 (W. 62, 10) im jüngeren Awestâ. Die Worte: *urvâkhsh-aṅuha* gaya jighaês'a übersetze ich in engem Anschluss an die einheimischen Uebersetzungen: „mögest du ein fröhliches Leben leben“ und glaube diese Uebersetzung auch vor der Wissenschaft vertreten zu können. Das hier und im vorhergehenden Satze vorkommende *aṅuha* ist nichts anderes als *aṅhva* (fem.), Gewissen. Die Uebersetzungen sagen *aṅhva* und *daêna* sei gleichbedeutend, und man wird diese Behauptung ganz richtig finden, wenn man Vd. 5, 67 (W. 5, 21) mit Vd. 10, 36. 37 (W. 10, 18) vergleicht. Sowohl *aṅhva* wie *daêna* im persönlichen Sinne ent-

1) Ich will hier bemerken, dass *Geldner* von seiner früheren Erklärung (Stud. p. 40) zurückgekommen ist. Er selbst sagt K. Z. 27, 586): „meine frühere Erklärung passt nicht mehr. *Bartholomae* hat mit seiner Gleichsetzung von urvâz = vrâdh das richtige getroffen; allein da er aus *Grassmann* schöpft, ist diese Gleichsetzang für ihn unfruchtbar geblieben. Der Artikel vrâdh ist einer der vielen kühnen Würfe im PWb., die für Grassmann zu genial waren; er konnte es sich nicht versagen, solchen Artikeln das Mark zu nehmen. In skr. vrâdh haben wir alles beisammen, was für die Erklärung des Avesta nöthig ist. Genau entspricht dem skr. vrâdh die Form urvâd in urvâidyâo, urvâdaṅhâ, während urvâz ein nicht belegbares vrâh voraussetzen würde. vrâdh = urvâz bedeutet *reizen* in allen Schattirungen des deutschen Wortes; im Skr. im guten wie im schlimmen Sinn, im Zend fast nur in ersterem gebraucht. Hier und an einigen andern Stellen wird es vom Feuer gesagt, das zu gottesdienstlicher Thätigkeit *reizt, antreibt.* Die übrigen Bedeutungen der Wortsippe lassen sich etwa so ordnen: 1. urvâsman Y. 10, 8; Yt. 17, 5; 24, 50 bezeichnet den *Reiz*, die massvolle An- und Aufregung, die belebende Kraft des Haomatrankes, im Gegensatz zu der rohen Leidenschaft. 2. *Reiz*, *Anregung*, *Ansporn* als Wirkung des menschlichen Gebetes auf die Gottheit“.

2) *Geldner* (K. Z. 27, 587) übersetzt Ys. 43, 2: yâ dâo aš̌â vaṅhéuš̌ mâyâo manaṅhó vîspâ ayârê daregôjyâtôiš urvâdaṅhâ, „dass du in Wahrheit die Freuden der Frömmigkeit (d. h. die Glückseligkeit im jenseits) alle Tage sammt dem *Reiz* eines langen (d. h. ewigen) Lebens gewährst“.

spricht unserem Gewissen; *urvâkhsh-añuha* ist possessives Compositum und hier als acc. plur. mit *gaya*, Leben zu verbinden (vgl. Vd. 2, 136 = W. 2, 41). Dieses Wort gaya bestätigt die von *Justi* angenommene Wurzel *gi*, leben, auf sie geht auch *jighaês'a* zurück, das bereits *Spiegel* (Vergl. Grammat. p. 364) als Zusammenziehung aus *jighayaês'a* gefasst hat, ganz ähnlich wie *khs'aês'a* aus *khs'ayaês'a* zusammengezogen ist. *Bartholomae* (altir. Verbum p. 36) spricht sich dahin aus, dass Ys. 8, 5 (Westerg.) „jedenfalls *khs'ayaêsca* statt des sinnlosen *khs'aês'a* zu lesen sei“ [1]). Und doch ist *khs'aês'a* die einzig überlieferte Lesart, welche bei *Spiegel* und *Westergaard* sich findet und die auch *Geldner* in seiner neuen Ausgabe unangetastet stehen lässt. Die Lautverbindung *ayaê* war nicht beliebt, wie man aus Zusammenziehungen wie *âfrîtêê* = *âfrîtayê* etc. sieht. *Geldner's* kühne Deutung der fraglichen Worte (l. c. pag. 41) kann ich mir nicht aneignen. Nach ihm soll *urvâkhs'añuha* 2. imperat. med. von urvâkhs' und dieses aus √ v a r e z weiter gebildet sein; *jighaês'a* ist nach seiner Ansicht „eine Nominalform, instr. eines femininen Substantivs aus dem Desiderativstamm von j i = skr. j i g î s h â und von diesem nur durch die Gunierung der Stammsilbe unterschieden.“ Das Ganze soll heissen: „arbeite bei Lebzeiten, um etwas zu erwerben“. Ein Instrum. femin. der Wörter auf â, welcher mit dem Nominativ gleichlautet, findet sich meines Wissens *nicht* im Awestâ.

Ys. 32, 12: yôi gêush môreñden *urvâkhsh-ukhtî* jyôtûm. Gegen die einheimische Uebersetzung wird sich nicht viel sagen lassen. Sie lautet: „welche das Leben des Rindes tödten mit Freude-Rede“. Das soll heissen: welche das Schlachten des Rindes als etwas Erfreuliches aussprechen. Geldner übersetzt (l. c. p. 41), indem er sagt, es sei möglich, dass *urvâkhshukkti* ein copulatives Compositum sei in der Bedeutung „That und Wort“, folgendermaassen: „die durch Wort und That dem Vieh das Leben verkümmern“ [2]).

Schwierig ist auch Ys. 34, 13:

tém advânem — yém môi mraosh vañhéush manañhô
daênâo saos'yañtãm — yâ hûkeretâ as'âtcit *urvâkhs'at*.

Geldner übersetzt: „diesen Weg, o Ahura, welchen du mir als den des Frommen nanntest, diesen (Weg) des Glaubens für die Gläubigen, auf welchem wohlgebahnten man von Rechtswegen wandeln soll“. Gegen diese Fassung habe ich grosse Bedenken: *daênâo* kann nur Apposition zu *advânem* sein, also nur bedeuten „die Religionen,

1) *Bartholomae* ist jetzt (K. Z. 28, 41) der Ansicht, dass k h š a ē š a wie d o i š ā y. 51, 2 und j i g h a ē š a y. 62, 11 eine athematisch gebildete 2. sing. praet. med. mit imperativischer Bedeutung ist. Er übersetzt die Worte „u r - v â k h s h a ñ u h a g a y a j i g h a ē s' a: „lebe ein glückliches Leben, vgl. Bezzenb. Beitr. X, 275 Anmerk.

2) *Bartholomae* (Bezzenb. Beitr. X, 277 Anmerk.) übersetzt: „welche durch ihr hokuspokus des Rindes Leben verkümmern“.

die Gesetze". Dass *saos'yañtô* wirklich die *Gläubigen* schlechtweg bedeute, dürfte auch erst noch zu erweisen sein. Es ist ferner nicht nötig *yâ hûkeretâ* als Instrumentalis sing. zu nehmen, die Worte können sehr wohl als neutra pluralis gelten; endlich ist *urvâkhs'at* als Verbalform keineswegs sicher nachgewiesen. Man kann also übersetzen: „den Weg, den du mir als den des guten Geistes nanntest, die Gesetze der Heilande, nämlich die guten Thaten aus reiner Freude, d. h. die aus reiner Freude am Guten vollzogenen guten Handlungen" [1]). Eine Auffassung als Verbalform lässt sich freilich Ys. 43, 8 (= West. 44, 8): kâ mê urvâ—vohû *urvâs'at* âgemat tâ [2]) kaum vermeiden, falls das Wort *urvâs'* wirklich mit dem vorhergehenden zu verbinden ist, was nach der Tradition allerdings geschehen muss, denn sie übersetzt *urvâs'at* mit *huravâkhmanî*, Neriosengh mit *uttamânandah*.

Weder für eine Form *urvâj* noch für *urvâk* oder *urvâkhs'* findet sich etwas Entsprechendes im Sanskrit oder in anderen indogermanischen Sprachen, dagegen würde sich das Wort wieder sehr leicht an syr. ܪܘܚ ravakh, dilatavit und im Ethpaal recreatus est anschliessen. Den Uebergang von der Bedeutung der Weite in die der Freude ist in den semitischen wie auch in anderen Sprachen häufig. Im Arabischen heisst das transitive أَرْوَحَ geradezu laetitiam percepit, das intransitive رَوُحَ amplus latus fuit.

Zum Schlusse noch einige Worte über die uns wahrscheinliche Ableitung der oben genannten Wörter. Wir wollen auf die eben mitgetheilten semitischen Anklänge kein weiteres Gewicht legen, so bedeutsam sie uns auch erscheinen, wir verhalten uns aber auch ablehnend gegenüber den bisherigen Versuchen zur Vermittelung mit anderen indogermanischen Wörtern, da uns diese Combinationen allzu gewagt und unwahrscheinlich vorkommen. Wir betrachten demnach *urvâz*, *urvâd* und *urvakhs'* nur als unzweifelhaft êrânische Wörter, welche *urvâ* als Grundbestandtheil haben und nur hinsichtlich des letzten Consonnanten von einander abweichen. Es lässt sich daher vermuthen, dass es Spielarten eines und desselben Wortes sind. Nun ist längst bekannt, dass im Awestâ eine Wurzel *uru* oder *ru* vorkommt, zwar nicht als Verbum, aber doch in verschiedenen Ableitungen, welche die Bedeutungen „*weit sein*" und „*fröhlich sein*" in sich vereinigen. Es ist nicht

1) *Bartholomae* (vgl. *Bezzenb.* Beitr. X, 276 Anmerk.) übersetzt die Worte yā . . . . urvākhs'at: „auf welchem Wege man von rechtswegen zu den glücklichen Stätten gelangt".

2) *Bartholomae* fasst (Ar. Forsch. II, 167) urvākhs'at als part. praes. acc. sing. neutr. und übersetzt (l. c. 164): wie wird meine Seele des beglückenden Gutes theilhaftig werden. Vgl. *Bartholomae* Bezzenb. Beitr. X. 276.

nöthig, hierüber weitläufig zu handeln, wir verweisen auf *Geldner's* und *Darmesteter's* Bemerkungen (*Kuhn*, Zeitschr. 24, 154 fg., Mémoires de la Société de Linguistique T. 3). Als Erweiterungen dieser Wurzel werden wir auch obige Wörter anschliessen dürfen *Justis* Bedeutungen für *urvâz* und *urvâkhs*' sind daher durchaus nicht so verwerflich wie *Geldner* meint. Nur würden wir vorschlagen statt „*wachsen, mehren, erfreuen: laut sprechen*" anzusetzen: 1) *weit sein* 2) *erfreut sein* 3) *freudig erregt sein, jubilieren.*

Khrafstra.

Die Ableitung dieses dem Awestâ bekannten Wortes ist schon öfter besprochen worden (vgl. *Kuhn*, Beiträge I, 313). Ferner steht auch wohl fest, dass die Bedeutung eines *schädlichen Thieres* die ursprüngliche, die des *Verkehrten, Unverständigen* die abgeleitete ist. Die Verbindung mit skr. *kravyâd*, fleischessend scheitert an den unüberwindlichen lautlichen Schwierigkeiten. Aber auch eine Zurückführung auf *khrafs* = skr. *krip* hilft uns nicht über alle Bedenken hinweg; wir würden annehmen müssen, das Wort sei mit dem Suffixe -tra gebildet, welches doch gewöhnlich nicht zur Adjectivbildung verwendet wird. Es fragt sich übrigens, ob man nicht das Suffix-tra als Schwächung des Suffixes-tar annehmen und in der Bedeutung eines nomen agentis fassen soll. Vergl. âthra neben âtar und namentlich sâstra neben sâstar, wozu Ys. 17, 49. 60, 14 mit Vd. 4, 140; 21, 2 zu vergleichen sind. Es ist wohl besser *khrafst-ra* zu theilen und litauisch krapsztyti (kratzen, scharren) und krapsztinëti (herumtasten, herumkratzen) zu vergleichen.

Par, peshô-tanus.

Soviel auch über die in der Ueberschrift genannten Wörter bereits geschrieben worden ist, eine erneute Besprechung dürfte doch nicht überflüssig sein. Wir beginnen mit einem Rückblicke. Auf die verschiedenen Bedeutungen der Wurzel par ist zuerst *Burnouf* aufmerksam geworden durch mehrere Wörter, welche sich von ihr ableiten (vgl. Commentaire sur le Yaçna p. 501 fg.). Als Grundbedeutung nimmt er (l. c. p. 519) traverser an, im Causativum sowohl traverser als faire traverser und erinnert dabei an gr. *περάω*. Neben dieser Bedeutung findet er aber auch noch eine zweite unabweisbar, nämlich achever, mener à terme, die sich selbst zu détruire steigern kann. Um nun die Bedeutungen traverser und détruire verbinden zu können, nimmt er drittens die Bedeutung remplir zu Hilfe (p. 534) und erinnert an gr. *πείρω* (percer, traverser), *πέρνημι* (transporter dans un but de commerce, vgl. *Hom. Ilias* XVIII, 292. XXII, 45. XXIV, 752), dann *περάω* (passer, faire passer), endlich *περαιόω* (faire passer, achever).

Mit diesen Annahmen *Burnoufs* stimmen ziemlich genau die

Angaben der Tradition zusammen, nur dass sie uns statt der Bedeutung des *Zerstörens* die des *Kämpfens* geben, nämlich 1) für √ par cl. 10. gebrauchen die Uebersetzungen das Verbum סאתננתנן i. e. رفتن, gehen, fortgehen (vgl. Vd. 15, 33. 22, 4 *Spiegel's* Ausg. Comment. über das Avesta I, p. 349, 472.), für das Causativum ni-pâray סאתננינתנן i. e. روانيدن, gehen machen (Vd. 19, 87, Comment. I, 437), für fra-pâray aber ותארתנן i. e. گذاردن, گذاشتن (transire facere, traducere). Anzuschliessen ist auch aipi-pâr, das durch das dunkle פרריסתנן oder פריניתנן übersetzt und weiter durch וגארתנן i. e. گزاردن, گذاريدن = گذاشتن erklärt wird, also a) transire facere, traducere, b) praestare, solvere. Eine Nebenform ist frâ, welche uns hier nicht weiter berührt.

2) In der Bedeutung *„kämpfen"* wird √ par nach cl. 9 conjugirt, so namentlich perenânê wird durch פתכארם übersetzt, wozu neupers. پيكار (bellum, certamen) zu vergleichen ist. Ebenso übersetzt wird parsta (Vd. 11, 34 fg. *Spiegel's* Comment. I, p. 291), das aber auf eine Nebenform paresh zurückgehen wird. Das Zend-Pehlevî-Glossar giebt uns noch peremna in der Bedeutung *„Widersacher"*.

3) Am schwächsten ist die Bedeutung *„füllen"* belegt, doch wird sie unzweifelhaft durch perenâ, was Ys. 28, 10 mit פור oder von *Neriosengh* mit paricinohi (sic) übertragen wird, dann durch das häufige Adjectiv perena, neup. پر voll. In dieser Bedeutung scheint aus par ein Stamm perena gebildet worden zu sein, welcher auf cl. 9 zurückgeht (vgl. *Spiegel:* Vergleich. Grammatik der Altérânischen Sprachen § 229). Eine Nebenform frâ, wovon Vend. 4, 134 hãm-pâfrâiti sich findet, beschäftigt uns gleichfalls nicht weiter.

4) In einem wahrscheinlich späten Stücke, dem *Âferîn Gahañbâr*, kommt die Wurzel par nach cl. 5 flectiert vor. Die Uebersetzungen geben für die Form fraperenaoiti entweder vibhannayati (wohl vibhinnayati zu lesen) oder دور كنند, also *„entfernen"*. Wie man sieht, ist diese Bedeutung mit der ersten unter den angegebenen leicht zu vereinigen.

5) Dunkel bleibt nur eine einzige Stelle, wo das Verbum par nach cl. 4 conjugiert wird in der Redensart tanûm frapairyêiti oder pairyêitê Vd. 4, 57 (vgl. auch qarenô frapiryêiti in der Glosse zu Vd. 5, 33). Hier, wo eine Erklärung sehr erwünscht wäre, lassen uns die Uebersetzungen im Stiche und geben blos im

Allgemeinen den Sinn an: *er wird Tanâfûr.* Wir kommen unten wieder auf diese Redensart zurück.

Die eben angegebenen traditionellen Bedeutungen sind es, die *Justi* s. v. par in seinem Wörterbuche angiebt und ich glaube, dass er daran Recht gethan hat. Ich sehe nicht ein, wie *Geldner* in diesem Artikel „einen wahren Rattenkönig von verschiedenen Wurzeln und Bedeutungen" (Stud. zum Avesta I, p. 4) finden will. Höchstens könnte man wünschen, dass *Justi* √ par *füllen* als eine besondere Wurzel abgetrennt hätte, alle die übrigen Bedeutungen lassen sich aus der Grundbedeutung *„hinübergehen, fortgehen"* entwickeln, die verschiedenen Modificationen werden nur verschieden flectiert. Auch die gesicherten Resultate der Linguistik stehen mit diesen traditionellen Angaben im schönsten Einklange. Wie man aus *Fick's* Wurzelwörterbuche sieht, werden dreierlei Wurzeln par unterschieden: 1) √ par *eintauschen, umtauschen, handeln;* 2) √ par *füllen, aufziehen, spenden;* 3) √ par *durchdringen, hinübergelangen, durchfahren.* Man sieht leicht, dass 1 und 3 mit einander verbunden werden können. Wir erhalten also 1. par *hinübergelangen, hinübergelangen lassen, eintauschen, handeln* und 2. par *füllen,* was den oben unter 1. 3. 4. aufgestellten Bedeutungen von par entspricht. Unbelegt für das Indogermanische bliebe nur √ par *kämpfen,* doch auch hier mangelt es nicht an Anknüpfungspuncten. Für das *Erânische* erweist diese Bedeutung neupers. نبرد *pugna, bellum,* dann pairika, das sich an ein vorauszusetzendes pari *Widersacher* anschliesst. Man denkt auch gleich an pṛit *Kampf,* das im ṚVeda so häufig im Locativ pṛitsú vorkommt (z. B. IX, 8, 8 = SV. II, 5, 1, 2, 8 (Benfey): sáho naḥ soma pṛitsú dhāḥ, Kraft gieb uns, Soma, in Schlachten!) und als Erweiterung von √ par anzusehen ist, ferner an *Πάρις* = *Ἀλέξανδρος* (vgl. *Curtius* Grundz. d. griech. Etymolog [5] p. 278), endlich an lit. per-ti *schlagen.*

Neben der einfachen Wurzel par sind noch einige Erweiterungen derselben zu erwähnen. Wir haben bereits paresh erwähnt, das durch die Form parsta Vd. 11, 34 nothwendig wird, wenn man sich nicht entschliesst par-sta zu trennen, wofür aber nur schwache Analogien zu erbringen sind. Auch pesh gehört hierher wegen der dunklen Stelle Ys. 43, 20 Sp = Westerg. 44, 20: aṭ îṭ pereçâ yôi peshyêiñti aêibyô, vielleicht: dann frage ich welche ihnen entgegentreten. Wir wissen jedoch, dass sh aus rt entstanden sein kann, wir werden daher statt √ pesh besser eine Wurzel pareṭ ansetzen, welche *bekämpfen* heisst und von welcher auch sonst Formen wie pereteñtê, peretata vorliegen; auch peshana, *Schlacht* gehört hierher, was sich wieder mit skr. pṛitanâ verbindet. Hierher gehört auch das Vd. 4, 107—141 vorkommende peshnaiti (Spiegel) oder peshanaiti (Westerg.), das gleichfalls *kämpfen* bedeuten soll. Die letztere Lesart ist jedesfalls die richtige und erlaubt uns peshanaiti mit skr. pṛi-

tanyati zu verbinden, das auch *bekämpfen* bedeutet. vgl. ṚV. IX, 53, 3 = SV. II, 8, 3, 2, 3 (Benfey): rujá yás tva pṛitanyáti, zerbrich den, welcher dich bekämpft. ṚV. I, 54, 4; 132, 6 = VS. 8, 53. ṚV. X, 27, 10; 43, 6 = AV. XX, 17, 6.

An diese Bemerkungen über die Wurzel par und ihre Erweiterungen knüpfen wir noch einige wichtige Ableitungen von dieser Wurzel an, nämlich:

1) anâperetha, abzutheilen an-âperetha. Die Bedeutung des Wortes ist *unsühnbar,* wie nirgends bezweifelt wird. Man könnte das Wort auf √par, *füllen* zurückleiten und mit „unausfüllbar“ übersetzen wollen, man würde aber damit die érânische Anschauung nicht treffen. Die Uebersetzungen zeigen, dass *Burnouf* recht hat, wenn er „non traversé, qui ne peut être traversé als Bedeutung angiebt. Genauer dürfte es wohl noch sein, wenn man anâperetha mit „*unbezahlbar*“ wiedergiebt; wir erinnern daran, dass „hinübergehen lassen“ und „bezahlen“ in der érânischen Anschauung verwandte Begriffe sind. Dass es erlaubt ist, das Wort in causativer Bedeutung zu fassen, werden wir gleich sehen.

2) âpereti oder âpereiti bedeutet, wie aus Vd. 3, 133. 8, 79. 18, 135 den 3 Stellen, an welchen das Wort überhaupt vorkommt, mit Sicherheit hervorgeht, eine *Busse* oder *Sühne.* Im Hinblick auf indische Wörter wie âpûraṇa und âpûrta hat *Spiegel* (Comment. I, p. 111) das Wort an die Wurzel par *füllen* anschliessen wollen, die Uebersetzungen geben es aber mit אפּיתר, schliessen es also an √par *fortgehen* an. Auch hier werden wir die Ableitung an das Causativum anschliessen dürfen; ganz ähnlich ist fraçrûiti gebildet: das *Hörenlassen, Absingen.* Auch die Participia perf. pass. kommen öfter mit causativer Bedeutung vor, man denke an fraçrûta *gesungen,* wie neupers. سروده, an vâtoshûta vom *Winde getrieben,* und Aehnliches. Man wird also âpereti als *Abbezahlung* fassen dürfen. *Burnoufs* Auffassung: action de passer le pont, expiation kann ich nicht ganz billigen, obschon sie an Aspendiârjis Uebersetzung eine Stütze hat.

3) Verbunden mit der Wurzel par sind auch die Ausdrücke tanu-peretha und peshô-tanus. Der lautliche Zusammenhang beider Ausdrücke ist erst neuerdings klar geworden, seitdem man gesehen hat, dass sh dem rt entsprechen könne, begrifflich hat man die Wörter stets zusammengestellt, weil man sah, dass in den Uebersetzungen allen beiden das Wort *Tanâfûr* entsprach, das streng genommen nur als Uebersetzung von tanuperetha gelten kann. Was die beiden Ausdrücke bedeuten sollen, ist heute nicht im mindesten unklar, der Sinn geht bestimmt aus den Schlussworten des 16. und 17. Fargard des Vendîdâd hervor: vîçpê anashavanô yô (oder yôi) tanuperethô. Wer also tanuperetha ist, der ist anashava, daher, wie die Uebersetzungen

richtig sagen, ein Gottloser und des Todes würdig (*margarzân*). *Spiegel* hat das Wort mit „*Sünder*“ übersetzt [1], genauer ist: „wer eine *Todsünde begangen* hat“. Dies ist der Sinn des terminus technicus, welchen *Darmesteter* in seiner Uebersetzung beibehalten hat. Man darf freilich nur nicht etwa glauben, dass derjenige, der eine Todsünde begangen hat, nun auch wirklich getödtet werden müsse. Die Ansicht, dass der Vendîdâd ein *bürgerliches Gesetzbuch* sein solle, muss aufgegeben werden, er *beschäftigt sich nur mit dem Seelenheile* der Gemeindemitglieder. Mit Rücksicht auf dieses schreibt er auch da Strafen vor, wo kein bürgerliches Gesetz einschreitet. Kein bürgerliches Gesetzbuch straft einen bösen Vorsatz, der nicht ausgeführt, ja nicht einmal ausgesprochen ist, derselbe ist nichtsdestoweniger strafbar vor Gott und der Vendîdâd schreibt nicht blos eine Strafe für denselben vor, man wird sogar durch den siebenten bösen Vorsatz zum Todsünder, wenn man mehrere frühere Vergehen derselben Art nicht gesühnt hat. Diese Sühne ist es, um welche es sich handelt, durch sie wird der Mensch seines Verbrechens ledig, das seine Seele hindern würde die Brücke Cinvaṯ zu überschreiten und in den Himmel einzugehen.

Ist es demnach nicht schwierig zu sagen, *was* ein tanuperetha oder peshôtanus ist, so beginnen die Schwierigkeiten, wenn wir sagen sollen, *wie* diese Composita zu ihrer Bedeutung kommen. Das Wort, wenn auch dem Sinne nach klar, in welchem es gebraucht wurde, ist etymologisch dunkel. Die Ausdrücke tanuperetha und peshô-tanus stehen natürlich im genauesten Zusammenhange mit der Redensart tanûm pairyêiti oder pairyêitê. Dass 𐬞 par nach cl. 4 conjugiert einen andern Sinn haben wird, als wenn es nach cl. 10 oder 9 flectiert ist, wird niemand bezweifeln, auch wird man wegen des acc. tanûm eine transitive Bedeutung annehmen müssen, es fragt sich nur, welche. Früher wollte *Spiegel* die Worte auf 𐬞 par füllen *zurückführen*, worin ihm Justi beigestimmt hat, tanu-peretha würde demnach heissen: „Füllung des Leibes habend, so sündhaft, dass man das Leben verwirkt hat. Für peretô-tanus und peshô-tanus wäre dann eine ähnliche Bedeutung zu suchen, das Gegentheil aperetô-tanus wäre: „nicht gefüllten, nicht sündhaften Leib habend“. Gewiss ist indessen, dass eine solche Auffassung den Anschauungen der Parsen nicht entspricht: man wird sie daher fallen lassen müssen. An andern Erklärungen ist kein Mangel. *Burnouf* übersetzt tanûm pairyêitê „il achève, détruit son corps“ und demgemäss tanuperetha „qui a perdu ou détruit son corps“ und peretô-tanu „qui ont le corps détruit“. Er verweist dabei auf

1) Mit Recht weist auch *Darmesteter* auf neupers. بشوتن (malorum morum, pravae indolis) hin, wofür ohne Zweifel پشوتن zu lesen ist.

Sanskritcomposita wie grâmaprâpta und prâptagrâma. Mir scheint die sonst unerwiesene Bedeutung détruire etwas zu stark wegen des Adiectivs aperetô-tanu, das doch kaum heissen kann „unzerstörten Körper habend". Aehnlich übersetzt *Harlez*[1]: il pervertit complètement son corps. *J. Darmesteter*[2] dagegen (Études ér. II, 172 ff.) erinnert an griech. πιπράσκω, πέρνημι und πόρος, er übersetzt tanûm pairyêitê „il paie de son corps, de sa vie", tanu-peretha „dont le corps est donné en payement", peshôsâra „qui paie de sa tête". Wie mir scheint, passt die Bedeutung des *Zahlens*, *Hinübergehenlassens* eher für das Causativum, auch kann aperetô-tanu nicht gut heissen „derjenige, dessen Körper nicht bezahlt hat". *Hübschmann* will der Wurzel par die Bedeutung „*verwirken*" beilegen, peshô-sâra ist also derjenige, der den *Kopf verwirkt* hat, peshô-tanu derjenige, welcher den *Körper verwirkt* hat. Dass diese Bedeutung dem Sinne nach ganz richtig ist, haben wir oben bereits gesehen und *Geldner's* Einwände (vgl. Studien zum Avesta p. 4) erledigen sich, sobald man bedenkt, dass der Vendîdâd *kein bürgerliches Gesetzbuch* ist, dass es nicht der *irdische*, sondern der *himmlische* Richter ist, der über diese Vergehen richtet und zum Theil auch allein zu richten im Stande ist. Zweifelhaft bleibt eben nur, wie man die Bedeutung „*verwirken*" an eine der oben angeführten Grundbedeutungen anschliessen soll. *Geldner* selbst will peshô-tanu fassen als einen, dessen Person *ausgeschlossen*, *ausgetrieben* ist, ein *Verstossener*, *Auswürfling* (vgl. Studien zum Avesta p. 10). Diese Erklärung schliesst sich an ↓ par cl. 5 an; auch sie ist nicht unrichtig, sie hebt nur eine andere Seite der Sache hervor. Wer peshô-tanu ist, der ist *anashara*, mithin von der *Gemeine der Gläubigen ausgeschlossen*, er ist sogar des Todes würdig, aber *nur vor Gott, nicht vor den Menschen*. Wie kann ein irdischer Richter z. B. jemand, der sieben böse Vorsätze gehabt hat, ohne einen derselben auszuführen, zur Verbannung oder auch zum Tode verurtheilen, wie kann er davon nur wissen, wenn man es ihm nicht sagt? Es handelt sich hier weder um Austreibung, noch um Todesstrafe, sondern um *Beichte* und *Absolution*. Wer seine Sünde beichtet, der hat die für dieselbe vorgeschriebene Busse auf sich zu nehmen und wird dadurch seiner Sünden ledig. Wer nicht beichtet, der kann ruhig weiter leben, nach seinem Tode tritt aber für den peshô-tanu das ein, was die neuere Erklärung sagt: „seine Seele vermag die Brücke Cinvaṭ nicht zu überschreiten", er gehört also zu den Verdammten. Mag man also fortfahren über die etymo-

1) Vergl. auch *Harlez'* Ausführungen im Journal Asiatique, septième série, tome XIII, pag. 244—245.

2) Vergl. *J. Darmesteter:* The Zend-Awesta. Part I. The Vendîdâd. Introduct. p. XCVI ff. und dessen Bemerkungen im „Journal Asiatique, septième série, tome XVII, p. 448—452.

logische Grundbedeutung des Compositums p e s h ô - t a n u zu streiten, dass der von der Tradition angegebene Sinn mit demjenigen übereinstimmt, den die Verfasser der Grundtexte in das Wort legen, kann uns nicht im mindesten zweifelhaft sein.

Zum Schluss sei es mir gestattet, hier an die vielgedeutete Stelle im ersten Johannisbriefe c. V, 16 zu erinnern, wo von *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* die Rede ist. Man hat hier nicht an Kapitalverbrechen zu denken, welche von der weltlichen Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden, auch nicht an solche Sünden, für welche im mosaischen Gesetz die Todesstrafe bestimmt ist, wie Mord, Götzendienst und Blutschande. Nicht der *leibliche* Tod ist gemeint, ebensowenig wie an den Stellen des Vendîdâd, wo t a n u - p e r e t h a vorkommt, sondern der *geistige* Tod, welchen der Abfall von Christus nach sich zieht. Der Todsünder scheidet in Folge seiner Sünde aus der Gemeinschaft des göttlichen Lebens. Ganz anders verhält es sich mit der Auffassung der *ἁμαρτία θανατηφόρος* (לָמוּת oder חֵטְא מָוֶת) im Alten Testament. Num. XVIII, 22 wird es als חֵטְא לָמוּת bezeichnet, wenn ein Nichtlevit in die Stiftshütte dringt, d. h. als ein Verbrechen, welches mit dem leiblichen Tode zu bestrafen sei. „Dies ist“, wie *Düsterdieck* in seinem Commentar zu den drei Johanneischen Briefen sagt, „die typische Form für den apostolischen Begriff der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, welcher aber sowohl was die *ἁμαρτία* als auch was den *θάνατος* anlangt, mit ganz andern Voraussetzungen einen ganz andern Inhalt hat.“

Perethwa.

Es würde überflüssig sein, noch weiter beweisen zu wollen, dass das Wort p e r e t h u im Awestâ dem indischen p ṛ i t h u entspreche und wie dieses „*breit*“ bedeute. Es ist dies längst gesagt worden und die Tradition befindet sich mit der Etymologie im schönsten Einklange. Es will auch nicht viel bedeuten, wenn p e r e t h u an manchen Stellen mit „*voll*“ übersetzt wird, denn die Bedeutungen „*breit* und *voll*“ liegen nahe genug bei einander, um in manchen Fällen eine Verwechselung zu gestatten. Worauf wir aber hier aufmerksam machen wollen, ist, dass p e r e t h u nicht das einzige Wort ist, das im Awestâ in der Bedeutung „*breit*“ gebraucht wird, ihm zur Seite steht das ebenso häufige p a t h a n a. Mag man nun dieses p a t h a n a mit p a t h in Verbindung setzen oder aus p a r - t h a n a entstehen lassen, Thatsache bleibt immer, dass p a t h a n a die Grundform ist für neupers. پهن p e h n, breit und dass dies letztere Wort bis zum heutigen Tage in dieser Bedeutung im Gebrauche geblieben ist. Dass nun p a t h a n a und p e r e t h u zwei sehr nahe verwandte Begriffe bezeichnet haben, dürfte wohl von niemand geleugnet werden, aber ganz identisch können sie nicht gewesen sein, da beide Wörter an zwei Stellen (Ys. 10, 8. Yt. 13, 9) als Attribute der Erde neben einander vorkommen. Die europäische

Exegese hat zwar bis jetzt an diesem Umstande keinen Anstoss genommen und beide Wörter so übersetzt, als ob sie synonym wären, aber die einheimischen Uebersetzungen sind damit nicht einverstanden. Die alte Uebersetzung giebt als Bedeutung „überschreitbar", ebenso die neueren Uebersetzungen und auch *Neriosenghs* parikramin, welches ein aus parikrama gebildetes Adjectiv ist, soll dasselbe heissen. Demnach würden wir entweder ein zweites perethu annehmen müssen, welches von √par, *überschreiten* abzuleiten wäre, oder ein Adjectiv *perethwa*, das von derselben Wurzel mittels des Suffixes -*thwa* abgeleitet wäre im Sinne eines Particips futuri passivi wie upa-berethwa von √bar (Vd. 8, 5, 8). Auf perethwa führt uns hu-perethwa, das Ys. 38, 8 als Beiwort des Wassers vorkommt und allerdings sein Femininum auf â bildet, doch können die Bildungen auf â und î nebeneinander bestanden haben. In den Citaten des Pârsentractates *Aogemadaêcâ* finden wir (pag. 27, 28 ed. Geiger) öfter ein Wort pairithwa mit dem Gegensatze apairithwa, mit den Uebersetzungen vadargmañdî und avadarg im Pârsi und parikramaṇîya und anatikramaṇîya im Sanskrit bei *Neriosengh*. *Geiger* übersetzt richtig: überschreitbar und unüberschreitbar. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass wir *perethwô* und *aperethwô* zu lesen haben.

Eine weitere Bestätigung dieses *perethwô*, abgesehen von den einheimischen Zeugnissen, finden wir in der bekannten Stelle *Justins* (XLI, 1): Parthi, penes quos velut divisione orbis cum Romanis facta nunc Orientis imperium est, Scytharum *exsules* fuere. Hoc etiam ipsorum vocabulo manifestatur; nam Scythico sermone *Parthi exsules* dicuntur. Diese Aeusserung *Justins* ist bereits von *Lassen* (Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes VI, 539) mit Hinweis auf eine Stelle des Jo. *Malalas* (Chronogr. II, p. 26. ed. B.) berichtigt worden, wo es heisst: *οὕστινας μετανάστας ποιήσας ἐκέλευσεν αὐτοὺς οἰκεῖν ἐν Περσίδι . . . . . καὶ ἔμειναν ἐν Περσίδι οἱ αὐτοὶ Σκύθαι ἐξ ἐκείνου ἕως τῆς νῦν· οἵτινες ἐκλήθησαν ἀπὸ τῶν Περσῶν Πάρθοι, ὅ ἐστιν ἑρμηνευόμενον Περσικῇ διαλέκτῳ Σκύθαι.* Nicht also ein turanisches, sondern ein *persisches* Wort ist demnach der Name der *Parther* und ihr Name soll die *Uebergesiedelten* bedeuten. Dass dies die wahre Bedeutung des Wortes *Parthava* sei, bezweifle ich, man sieht aber, dass ein ähnliches Wort vorhanden sein musste, mit welchem man den Begriff des *Ueberschreitens* verband.

Qyaona.

Die wenigen Stellen, an welchen das Wort vorkommt, sind die folgenden:

Yt. 9, 30 und 17, 50 gleichlautend: yatha azâni peshanê mairyêhê *qyaonahê* arejaṭ-aspahê.

Yt. 9, 31 = 17, 51: uta azem nijanâni *qyaoninãm* daqyunãm pancasaghnâi sataghnâishca.

Yt. 19, 87: bavaṭ aiwi-vanyâo yase takhmô kava vîshtâspô . . . . . drvañtemca arejaṭ-aspem uta anyâoscit agha duzhvañdravô *qyaonâoṅhô.*

Das von *qyaona* abgeleitete *qyaonya* findet sich nur an zwei ganz gleichlautenden Stellen:

Yt. 9, 31 = 17, 51: yatha azem fraourvaêsayêni humaya varedhakanãmca *qyaonyêhêca* daṅhâvô [1]).

Aus diesen Stellen geht hervor:

1) dass das Wort *qyaona* nur in einigen Yashts vorkommt, für welche eine Uebersetzung nicht vorhanden ist, sodass wir also ganz auf unsere eigenen Mittel angewiesen sind.

2) dass das Wort nur an Stellen vorkommt, wo von Arejaṭ-aspa oder anderen mit dem Vîshtâspamythus verbundenen Personen die Rede ist. Yt. 9, 30 = 17, 50 erhält Arejaṭ-aspa selbst das Beiwort *qyaona*; aus Yt. 19, 87 sieht man, dass es noch andere giebt, welchen diese Bezeichnung zukommt. Endlich erhellt aus Yt. 9, 31 = 17, 51, dass man das Wort auch für Gegenden verwenden kann. Das abgeleitete *qyaonya* muss natürlich eine mit *qyaona* nahe verwandte Bedeutung haben. Dieses letztere Wort kann zunächst Adjectiv sein, als solches ist es auch von *Bartholomae* und *Geldner* gefasst worden. Das Wort *qyaona* hat *Spiegel*, wie mir scheint, mit Recht als Eigenname gefasst und alle späteren Uebersetzer *Harlez*, *Darmesteter*, *Bartholomae* sind ihm darin gefolgt, nur *Geldner* will dem Worte die Bedeutung *„einer der seine Wege geht, Freizügler, vagabundus“* gewahrt wissen.

Was nun die Etymologie des Wortes betrifft, so kann ich mich unmöglich an die *Geldner*'s (Studien p. 83) anschliessen, denn ich kann ebensowenig zugeben, dass das längst bekannte 1. *q* einem einfachen *s* im Sanskrit entspreche als das eben erst ermittelte 2. *q* einem *sv.* Vielmehr ist in allen mir bekannten Fällen wie *qyén, daqyus*, *manaqyâ* dieses zweite *q* der Vertreter eines einfachen *s* im Sanskrit oder eines *h* im Erânischen, wahrscheinlich mit etwas stärkerer Aussprache. Ich lese das in Frage stehende Wort *hyaona* oder *khyaona* und kann *Bartholomae*'s und *Darmsteter*'s Umschreibung *Hvyaona* nicht billigen, noch weniger *Geldner*'s Aenderung in *hva-yaona*, der (l. c) *qyaona* = *hva* + *yaona* setzt und in einer

1) Die Lesart q y a o n y ê h ê c a beruht an der Stelle Yt. 9, 31 auf *einem* Codex K [12], während derselbe Codex Yt. 17, 51 a h u n y ê h ê c a liest. Fünf andere Handschriften bieten statt dessen q y a o n h a h a c a und a h y ô n y a h a c a. Hiernach ist die *Westergaard*'sche Lesart q y a o n y ê h ê c a allerdings nur schwach beglaubigt, auch ist ein Adjectiv q y a o n h y a eigentlich überflüssig. Aber auch *Bartholomae*'s Herstellung des Textes, welche er ZDMG. 36, p. 576 bietet: hịịaonịå haka daṅhāuō hat schwere Bedenken, namentlich in sachlicher Beziehung. Ich ziehe es daher vor, vor der Hand wenigstens bei dem Westergaard'schen Texte zu bleiben.

Anmerkung an „*hvâyaona* in etwas anderer Begriffswendung" erinnert. Wenn das Wort metrisch dreisilbig zu lesen ist, so lässt sich dies mit weniger gewaltsamen Mitteln erreichen als mit einer Aenderung, welche alle Handschriften gegen sich hat.

Zur Erklärung des Wortes wende ich mich zunächst nicht an das Sanskrit, sondern an das Neuerânische, da es mir selbstverständlich erscheint, dass die neuerânischen Wörter von alterânischen abstammen. Hier bietet sich nun ungesucht das neupersische هيون. *hayûn* dar, ein Wort, welches dem *hyaona* Buchstabe für Buchstabe entspricht, nur dass der Doppelconsonant *hy* durch das Einsetzen eines Hilfsvokals gespalten wird. Das Wort هيون bedeutet nach den Wörterbüchern sowohl ein *Dromedar* als den *Reiter auf einem Dromedare* und kommt im Shâhnâme in beiden Bedeutungen oft genug vor. Das Wort lässt sich, wie auch *hyaona*, auf eine Wurzel *hyu*, binden zurückführen, welche dem indischen *siv* entspricht (vgl. auch skr. *syûman*, Band, *syûta*, gebunden. ṚV. III, 61, 4: áva *syû́meva* cinvatí maghóny ushấ yâti svásarasya pátnê, „die Hausherrin macht sich auf, das *Band* [das die Thür schliesst, *ἱμάς, δεσμός* bei Homer] zurückstreifend." PW. ṚV. I, 31, 15: tvám agne práyatadakshiṇaṃ náraṃ varmeva *syûtáṃ* pári pâsi viçvátaḥ, du, o Agni, umschirmst den Mann, der die Opfergabe darreicht, wie ein festgefügter Panzer von allen Seiten). Demnach wäre *hyaona* ein naher Verwandter von *haêna*, das von $\sqrt{}$ *hi* = *si*, binden stammt und neben *hita*, Gespann steht. Bekanntlich übersetzt *Neriosengh* das Wort *haêna* stets durch *hayûna* und auch der Pârsiübersetzer des Ormazdyasht giebt es durch *hayon*. Die Bedeutung „*Kameelreiter*" dürfte demnach die ursprüngliche sein, mit welcher die Bedeutung „*Wegelagerer, Freibeuter*" sich wohl vereinigen lässt.

Die Gründe nun, welche mich veranlassen, nicht bei dieser Bedeutung zu bleiben, sondern mit *Spiegel* das Wort als Eigenname aufzufassen, sind folgende. Schon *Neriosengh* sieht in *hayûna* nicht beliebige Wegelagerer, sondern übersetzt das Wort mit *turushkasamûha*, Türkenheer, worauf er in Indien wohl schwerlich gekommen wäre ohne Ueberlieferung aus früherer Zeit. Wenn man Yt. 9, 31. 17, 51 *Varedhaka* als Eigenname auffasst, wie doch allgemein geschieht, so ist es auch das natürlichste, wenn man es mit *qyaona* ebenso macht. Man beachte ferner, dass *qyaona* nirgends als Wegelagerer überhaupt, sondern stets als Beiwort für *Arejaṭ-aspa* und seinesgleichen gebraucht wird; es verhält sich zu *Arejaṭ-aspa* wie das Beiwort *tûirya*, turânisch zu *Fraṅrasyan*, dem *Afrâsiâb* der Heldensage (vgl. Yt. 5, 41. 19, 56: mairyô tûiryô fraṅrasê). Nur in Verbindung mit dem Namen des letzteren findet sich *tûirya*, ausserdem nur noch mit *daqyu*, Gegend, dazu bietet der Gebrauch des Wortes *qyaona* eine vollkommene Parallele. Ferner scheint mir folgendes beachtungswerth zu sein. In einer

der Recensionen des Pseudokallisthenes (III, 26 C. bei *Müller*) heisst es, dass Alexander den Kaukasus gegen gewisse Völker mit ehernen Thoren abgeschlossen habe, in dem Verzeichnisse dieser Völker werden an erster Stelle *Γὼθ* und *Μαγὼθ* genannt [1]). Dieser Zug ist auch in die Beschreibung der Thaten Alexanders durch *Firdusi* übergegangen und wird dort ausführlicher behandelt und يجوج ومجوج. *Yâjûj* und *Mâjûj*, wie dort *Gog* und *Magog* genannt werden, sind ausführlich geschildert (vgl. The Schah Nameh By Turner Macan. Calcutta 1829. p. 1342). Zu ihren besonderen Merkmalen gehört auch, dass sie *Gesichter wie Dromedare* (چو روی هیون) haben.

Wollte man in dieser Angabe ein blosses poetisches Bild sehen, so widerspricht dem das syrische Alexanderbuch, welches diese Episode gleichfalls kennt und diese Schaaren mit dem Titel *Heveenai* bezeichnet, was nichts anderes sein kann als eine Verunstaltung von *hayûn*. (Vgl. *Spiegel*: Erân. Alterthumsk. II, 596.) Es liegt nahe unter diesen Umständen auch an die *Chioniten* zu denken, um so mehr als der Name buchstäblich mit *qyaona* übereinstimmt und man für die daneben genannten *Varedhakas* den ebenso übereinstimmenden Namen *Vertae* bei *Ammian* findet. Wir kennen die Chioniten blos durch Ammian (XVI, 9, 4 und XVII, 5, 1) [2]).

1) *Ἀλέξανδρος......ᾠκοδόμησε πύλας χαλκέας, καὶ τὸν στενὸν τόπον τῶν δύο ὀρέων ἠσφαλίσατο καὶ περιέχρισεν αὐτὰς ἀσικήτῳ (ἀσβέστῳ?)..... Ἐκεῖσε οὖν ὁ Ἀλέξανδρος πρότερον πρὶν κλεισθῆναι τὰ ὄρη, εἴκοσι δύο βασιλεῖς ἐναποκλείστους ἐποίησε σὺν τοῖς μετ' αὐτῶν ἔθνεσιν ἐν τοῖς πέρασι τοῦ βορρᾶ, τὰς μὲν πύλας Κασπίας ὀνομάσας, τὰ δὲ ὄρη Μάζους· τὰ δὲ ὀνόματα τῶν ἐθνῶν ἦσαν ταῦτα· Γὼθ, Μαγὼθ, Ἀνουγοί, Ἐγεῖς, Ἐξενὰχ, Διφὰρ, Φωτιναῖοι, Φαριζαῖοι, Ζαρμαντιανοὶ, Χαλόνιοι, Ἀγριμάρδοι, Ἀνούφαγοι, Θαρβαῖοι, Ἄλανες, Φισολονικαῖοι, Σαλτάριοι καὶ οἱ ἕτεροι.* Diese Worte entstammen dem Codex C und sind von Müller zu c. 26 gezogen. Denselben Inhalt, nur in breiterer Fassung, finden wir III, c. 29 ders. Ausgabe von den Worten an: *καὶ ἐκεῖ ἐποίησα πύλας χαλκέας πηχέων κβ' τὸ πλάτος καὶ ὕψος πηχέων ξ' ἀσφαλῶς καὶ καταχρίσας τὰς αὐτὰς πύλας ἀσοκίτῳ (?) ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, ἵνα μήτε πῦρ μήτε σίδηρος ἢ οἱαδήποτε ἐπίνοια δυνήσωνται ἀναχαλκεῦσαι τὰς πύλας..... Καὶ ἐστὶ τὰ ὀνόματα τῶν ἐθνῶν Μάγωγ, Κυνεκέφαλοι, Νοῦνοι, Φονοκεράτοι, Συριασοροὶ, Ἴωνες, Καταμόργοροι, Ἱμαντόποδες, Καμπάνες, Σαμάνδρεις, Ἱππύεις, Ἐπάμβοροι.*

2) Ammianus (ed. Gardthausen) XVI, 9, 4: paruit Tamsapor hisque fretus refert ad regem, quod bellis acerrimis Constantius implicatus pacem postulat precativam. Dumque ad *Chionitas* et *Eusenos* haec scripta mittuntur, in quorum confiniis agebat hiemem Sapor, tempus interstitit longum. XVII, 5, 1: Datieno et Cereali consulibus cum universa per Gallias studio cautiore disponerentur formidoque praeteritorum barbaricos hebetaret excursus, rex Persarum in confiniis agens adhuc gentium extimarum, jamque cum *Chionitis* et *Gelanis*

An der ersten Stelle nennt er sie neben den unbekannten *Eusenen*, an der zweiten neben den *Gelanen*, womit er wohl die *Gelae* der Alten meint. Wir suchen sie auf der Westseite des Kaspischen Meeres. Mit Recht hat *Darmesteter* [1]) darauf aufmerksam gemacht, dass Vîshtâspa an der *Dâitya* um den Sieg über die *Qyaonas* bittet, was gleichfalls nach dem Westen deutet.

Varedhaka.

Wenn *Geldner* (Studien p. 67) Yt. 9, 31: uta azem fraourvaêsayêni | humayô varedhakanãmca | qyaonyêhêca dańhâvô, indem er *humayô* statt des handschriftlich überlieferten *humaya* vermuthet, folgendermaassen übersetzt: „dass ich gesund (mit heiler Haut) ziehe (wörtlich: treibe, nämlich Ross und Wagen) gegen die Länder der Varedhaka und des *Nomadenhäuptlings*“, so will mir dies nicht ganz passend erscheinen. Denn wenn *qyaona nicht* nomen proprium ist, darf *varedhaka* auch nicht als solches gefasst werden. Die Erklärung des Wortes *varedhaka* als nomen appellativum hat auch gar keine Schwierigkeit. √*vared* wird in der Regel von *guten* Wesen, an einigen Stellen aber auch von *schlechten* Wesen gebraucht. Nach den Anschauungen des Awestâ halte ich es für unmöglich, dass ein und dieselbe Wurzel für die Beschäftigung der guten wie der schlechten Wesen gebraucht werde. Ich scheide daher und führe 1. *vared* auf skr. *vardh*, *vardhatê*, 2. *vared* auf skr. *vardh*, *vardhayati* zurück. Zu letzterer Wurzel ziehe ich *varedha* (Ys. 9, 77 = Westerg. Geld. 9,. 24: *varedhanãm*), *vereidhi* (Ys. 9, 76: *vereidhyê*, wie *Spiegel* und *Geldner* lesen, *veredhyê* hat *Westergaard*, dem *Justi* im Lexic. folgt) und *aêshmôvaredha*, durch *Aêshma zerstörend* Yt. 13, 138. Hierher gehört auch *varedhaka*, welches ursprünglich *„Zerstörer“* bedeuten muss und dann erst als ein Schimpfname auf ein Volk übertragen worden ist.

Hunu.

Das Wort *hunu* (Yt. 5, 54) hat *Spiegel* bereits in seiner Uebersetzung (III, 50, Anmerk. 2) mit skr. *sûnu*, Sohn verglichen und gesagt, dass es nur von *bösen* Wesen gebraucht zu werden scheine. Dieselbe Ansicht hat er auch später im Commentare (I, 398 zu Vendîdâd 18, 73; II. 510 zu Yt. 5, 54) geäussert und die Vergleichung mit den *Hunnen* abgewiesen, obgleich er zugab, dass nach Yt. 13, 100 zu schliessen mit diesem Namen ein Volk bezeichnet worden sei. Wenn man dieses zugiebt, so ist es dann

omnium acerrimis bellatoribus pignore icto societatis rediturus ad sua, Tamsaporis scripta suscepit, pacem Romanum principem nuntiantis poscere precativam. XIX, 1, 7 wird „rex *Chionitarum* Grumbates“ erwähnt.

2) Vergl. the Zend-Avesta Part. II. The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis. Translated by James *Darmesteter*. Oxford 1883, pag. 117 Anmerkung 6.

wirklich schwer, nicht an die Hunnen zu denken. Es mag aber sein, dass man in Erân längst mit diesem Namen, der etwa „*Brut, Gezücht*“ [1]) bedeutete, nordische Völkerschaften bezeichnete, ehe die Völker erschienen, welche wir besonders als Hunnen benennen. Unser Ergebniss wäre demnach, dass die drei Namen *qyaona, varedhaka* und *hunu* ursprünglich *Schimpfnamen* waren, dabei aber zur Bezeichnung von Völkerschaften dienten, mit welchen der in der Zarathushtralegende genannte König Vîshtâspa in feindliche Berührung kam. Eigenthümlich ist es, dass die beiden ersten Namen mit denen von Völkern sich berühren, welche bei *Ammianus Marcellinus*, und zwar *nur* bei ihm vorkommen. Es scheint kaum möglich, dass hier blos der Zufall gewaltet haben sollte.

---

1) *Darmesteter* giebt in seiner Uebersetzung II, 205 zu dem im Farvardîn Yast (13, 100) vorkommenden „Hunus“ folgende Anmerkung: a generic name of the people called elsewhere Varedhakas (Yt. IX, 31; XVII, 51) or Hvyaonas (ibid. and XIX, 87). The Hunus have been compared with the Hunni; but it is not certain that this is a proper name; it may be a disparaging denomination, meaning *the brood* (*hunu* = Sansk. sûnu; cf. Yt. X, 113).

Sind türkische Dichterausgaben zu vokalisiren?

Von

Dr. Rudolf Dvořák.

Es ist eine, wenn auch nicht ausschliessliche Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen, Vokale in der Schrift nicht zu bezeichnen. Den Grund dieser Erscheinung erblicken die arabischen Grammatiker bekanntlich in dem Umstande, dass nur die Consonanten die eigentliche مَادَّةُ ٱلْكَلِمَةِ (den Stoff des Wortes, der Rede) bilden und nur sie unveränderlich sind, während die Vokale als etwas Nebensächliches, Veränderliches hinzutreten. So wenig man dieser Erklärung alle Geltung absprechen kann, so beweist uns doch die Berücksichtigung der Vokale z. B. im Assyrischen einerseits im Aethiopischen andererseits, nicht minder auch der Umstand, dass auch die übrigen semitischen Sprachen sich mit der Zeit veranlasst sahen, die Vokalisation in ihre Schrift einzuführen, dass man die Vokale nie für ganz nebensächlich hielt, und dass der eigentliche Grund dieser Erscheinung anderswo zu suchen ist, als die verhältnissmässig späte Ansicht der arabischen Grammatiker ihn erblickt. So viel bleibt jedoch fest, dass die Vokalisation stets etwas Untergeordnetes blieb, und religiöse Texte einzelner Völker abgerechnet, nie vollständig durchgedrungen ist, wenn man sich auch derselben mit der Zeit je nach Bedarf mehr oder weniger bediente, und man heutzutage auch vollständig vokalisirte orientalische Drucke sehen kann, während man sich z. B. in Europa gewöhnte, arabische Dichterausgaben fast ohne Ausnahme vollständig zu vokalisiren, andere aber dort, wo es entweder der Text selbst oder doch die Akribie der Ausgabe erheischt. Viel weniger als auf arabischem Gebiete ist die Vokalisation im Persischen und Türkischen gebräuchlich, namentlich in letzterer Sprache, wo man derart gewohnt ist, unvokalisirte Texte zu finden, dass man eine vokalisirte Textesausgabe, selbst wenn es sich um einen Dichter handeln würde, sofort nicht nur als gegen allen Gebrauch, sondern als geradezu unmöglich und auch überflüssig bezeichnen würde.

Keiner von diesen Einwänden kann jedoch bei einer nähern Betrachtung als ganz stichhaltig anerkannt werden. Es ist zwar richtig, dass türkische Texte sowohl im Oriente als auch in Europa fast ausnahmslos ohne Vokalisation herausgegeben werden. Aber von den orientalischen Ausgaben abzusehen, die doch im Ganzen eine andere Bestimmung haben, wie stellen sich diese Ausgaben dar, namentlich wenn man sie vom Standpunkte der Correktheit und Akribie der erwähnten arabischen Ausgaben betrachtet, auf welche sie doch ein gleiches Anrecht haben? Man kann sich leicht überzeugen, dass mit wenigen Ausnahmen, diese Ausgaben nichts weiter sind als einfache Wiedergabe der Handschriften, und auch diese kann nicht immer als genau bezeichnet werden [1]). Aber auch ganz ungebräuchlich ist die Vokalisation nicht. Wie man auf einer Seite Handschriften findet, die nicht vokalisirt sind, so findet man auf der andern Seite auch Handschriften, die zum grossen Theile vokalisirt sind. Eine solche Handschrift ist z. B. die Bâḳî Handschrift der k. Wiener Hofbibliothek C. 168. In derselben findet man gelegentlich Gazele, die nicht nur fast gänzlich vokalisirt sind, sondern auch eine Angabe des Metrums aufweisen. Auf der andern Seite findet man allerdings wiederum Gedichte in andern Handschriften, die nicht nur jeder Vokalisation, sondern auch sogar der diakritischen Punkte entbehren (z. B. No. 12 der Gazele in der Bâḳî-Handschrift der Wiener orient. Akademie I J. 8).

Was den Charakter der Vokalisation solcher Handschriften anlangt, gilt dieselbe wohl zunächst fremden (arabischen und persischen) Elementen und in denselben den schwierigeren Silben, wiewohl auch Vokalisation ganzer Wörter, Wortgruppen, ja Sätze und Verse selbst dort, wo die richtige Lesart sich von sich selbst ergibt, nicht ausgeschlossen ist. So findet sich z. B. vokalisirt: رُسوا, مَوج, اِنكار, آهُوبى, يَم, چَشم, صَيد, پُر, بَر قَرار, اَصلِ, بِرْدَمْ. رِنْدانَه, عَاشِق, زُمُرّدى, سَعْبله, بادْ, سَنْكِ (daneben türkisch سَنُك) ,يار, صَبْر, داغِ عشقك, ولولهٔ نَقارهمز, كَنْج, نَقْدِ وِصالك, آسان.

---

1) Ich verweise hier z. B. auf Wickerhausers Chrestomathie S. 285, wo im ʿAdnîs Gazel das im ersten Halbverse vorkommende und am Ende sämmtlicher zweiten Hälften der Doppelverse zu wiederholende كُرك, in diesen, auch zum Nachtheile der Uebersetzung S. 310, fehlt, lediglich aus dem Grunde, weil das Ms. dasselbe nicht bot, wiewohl seine Ergänzung auf der Hand lag. Von Bâḳi's 23 Gazelen auf S. 279—297, die auf Grund der Hs. der orient. Akademie in Wien veröffentlicht sind (Vorrede V), sind nicht genau, auch hier zum Theil zum Nachtheile der Uebersetzung, herausgegeben No. 6, 7, 9, 10, 11, 13, 17, 18, 21 und 22.

اربَابِ عالَمْده , سَراسَر داغدن , بازارِ دَهْرده , زَرْبفت جامَه , مُرادمز

جَوْرِ هَوادن , مَنع , صَلاحه , عالَمِ كونى , اَوْجندن , حَالبَا , مَهْرو , عالَمْور

تن عربنه . بيارم , بزمه , قدح ايدر u. s. w. Aber auch türkische Bestandtheile sind sehr oft vokalisirt, und zwar selbst dort, wo es wirklich überflüssig ist, z. B. اُولُور , اُوزن , صنُور , بَش , چكدُورور , وَارْدِر , ايلسه‌لَردى , بيولنلرده , آكه , بيانم , اُورمه بكُون , السُون , صَنمه , شَوبْله , كورَن , اُولمزسه , آچُوب , جُدا دُوشدم , بنَه آنى دِيلَم , كَلْ بِرُو , كورميَه , چالنور , آلْمغه . اورْتله , اچُون كدَر كمسيَه u. s. w. Etwas von der Vokalisation findet man übrigens fast in allen Hss. Man sieht also, dass bei den Türken selbst die Vokalisation mit arabischen Vokalzeichen nicht „gegen allen Gebrauch“ ist. Wichtiger als dieser erste und, wie wir sehen werden, auch wichtiger als der dritte, ist der zweite Einwand, dass die arabische Vokalisation zu den türkischen Lauten nicht passt. Man sagt wohl gewöhnlich „absolut nicht passt“, aber in dieser Form ist der Satz entschieden nicht richtig. Es ist allerdings bekannt, dass die uralaltaischen Sprachen überhaupt ein ungemein feines Gefühl für Vokalnuancen haben [1]), und man so neben den Hauptvokalen in jeder Sprache mehr weniger Nebenvokale findet [2]), die sich allerdings der graphischen Bezeichnung entziehen. Aber für die Schriftsprache können nur die Hauptvokale in Betracht kommen, soweit sie die Vokalharmonie erheischt, im Türkischen a, e, i, y, o, ö, u, ü [3]), und diese lassen sich mit den arabischen Vokalzeichen hinreichend bezeichnen, zumal diese Vokalzeichen auch im Arabischen für dieselben Laute gebraucht werden (a, e, i, y, o, u); unbezeichnet bleiben also nur die Umlautungen ö und ü, die mit demselben Vokalzeichen bezeichnet werden müssen, wie o, u. Aber auch dies ist vom Standpunkte der türkischen Grammatik nichts Sonderbares, da dieselbe in den 4 Lauten o, u, ö, ü nur 4 Phasen desselben Lautes zu erblicken gewohnt ist: ضمه درت درلودر heisst es برنجيسى ضمه

---

1) Winkler: das Uralaltaische und seine Sprachgruppen I, 1 u. fg.

2) Einen Index solcher Nebenvokale für die nördlichen Türksprachen bietet Radloff, Phonetik der nördl. Türkspr. I, 292 u. ff.

3) صرف تركى Constantinopel 1295 H. S. 4.

خفیفهٔ مبسوطه سوز دوز دبی ایکنجیسی ضمهٔ ثقیلهٔ مبسوطه در
اوق طوق کبی اوچنجیسی ضمهٔ خفیفهٔ مقبوضه در اوچ یوز
دبی دردنجیسی ضمهٔ ثقیلهٔ مقبوضه در بوز طوز کبی.[1])

Man sieht also, dass sich die türkischen Vokale an sich mit den arabischen Vokalzeichen ohne bedeutende Schwierigkeit bezeichnen lassen, und dass die arabischen Vokalzeichen zu den türkischen Vokalen wenigstens ebenso gut passen, wie die arabischen Buchstaben zu den türkischen Konsonanten, mit denen dieselben anstandslos geschrieben werden.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt hier in der schwankenden Orthographie des Türkischen, welches sich bekanntlich an Stelle der Vokale der sg. orthographischen Buchstaben ا و ه ی bedient, dieselben jedoch nicht nur ganz nach Willkür setzt oder nicht setzt, sondern auch Vokale durch die ihnen nicht entsprechenden Vokalbuchstaben ersetzt. Während nämlich einem a oder e als orthographischer Buchstabe ا oder ه entsprechen soll und auch entspricht, finden wir i, y ganz gewöhnlich statt mit ی mit و ausgedrückt und umgekehrt u mit ی (Schlussvokal in der Conjugation), welche Bezeichnung der Vokalharmonie widerstrebt und Ursache wird, dass der zu sprechende Vokal dem bezeichneten nicht entspricht. So findet sich z. B. giörünür handschriftlich کورینور (ü mit i bezeichnet), aber auch richtig کورونور, âdymyz آدموز (y mit u) aber auch richtig آدمز, ekmeziz: اکمزوز (i mit u) aber auch richtig اکمزز. gelir als کلور (was allerdings die gewöhnliche Schreibart ist) aber auch کَلِرْ u. s. w. Dazu gesellen sich dann sogar wahre Monstra in der Vokalisation, wie wenn z. B. بزه (uns) als بیزه vorkommt. Aber auch hier lässt sich sehr oft in der einen oder andern Hs. eine wenigstens bessere Schreibart finden, die man dann unter Berücksichtigung der Vokalharmonie, sowie mit Rücksicht auf die arabischen Vokalzeichen als die passendere verwerthen kann[2]).

---

1) صرف ترکی a. a. O.

2) Im Oriente selbst sind in letzten Jahren Versuche gemacht worden, die türkische Orthographie zu regeln. Es ist z. B. eine Schrift اصول املا: Grundzüge der Orthographie von Muhammed Rašid Efendi in Constantinopel erschienen. Siehe Arakels: Esâmii-Kütübi aus dem J. 1884. S. 203, „worin (neben Anderem) in alphabetischer Anordnung einzelne Schwierigkeiten“ der Or-

Was schliesslich den dritten Einwand anlangt, dass nämlich die Vokalisation im Türkischen überflüssig ist, hält auch dieser nicht Stich. Es lässt sich zwar nicht leugnen, dass das Lesen türkischer unvokalisirter Texte mit weniger Schwierigkeiten verbunden ist, als dies z. B. im Arabischen der Fall ist. Einerseits ist es die auf strenger Beobachtung der Wohllautsregeln beruhende Vokalharmonie des Türkischen, vermöge welcher nicht nur auf einen harten Vokal wiederum ein harter, auf einen weichen wiederum ein weicher Vokal folgen muss — Ausnahmen von dieser Regel sind verhältnissmässig selten und betreffen in erster Reihe Wörter arabischen und persischen Ursprunges — sondern noch näher bestimmt auf ein a (e) ein y (i), auf ein o (ö) ein u (ü) folgt. Dieselbe bewirkt es, dass man auf Grund der einzigen Kenntniss des Grundwortes (Substantivums im Nominativ, Verbums in der Infinitivform) ohne Schwierigkeit sämmtliche Formen der Deklination und Conjugation ohne jedwede weitere Vokalisation, mit wenigen Ausnahmen, sicher lesen kann. Auf der andern Seite ist es aber auch die erwähnte eigenthümliche Funktion der Buchstaben ا و ی ه, vermöge deren dieselben im Türkischen nicht etwa als Dehnungsbuchstaben erscheinen, wie es im Arabischen und Persischen bei ا، و، ی der Fall ist, sondern wie zum Theil auch و und ه im Persischen, an Stelle der entsprechenden (kurzen) Vokale verwendet vorkommen, und in dieser Eigenschaft von türkischen Grammatikern auch lediglich orthographische Buchstaben إملا حرفلری genannt werden. Wenn die Vokalharmonie das Lesen abgeleiteter Formen ermöglicht, dienen die orthographischen Buchstaben ا، و، ی، ه، dazu, auch die Grundform ohne weitere Vokalisation zu errathen, namentlich in solchen Fällen, wo dieselbe Consonantengruppe auf zwei oder drei Arten gelesen werden kann. So kann z. B. die Consonantengruppe اشك verschieden gelesen Verschiedenes bedeuten. Als persisch ešk bedeutet es „Thräne", als ešek (türkisch) „Esel", als išik (ebenfalls türkisch) „Schwelle"[1]). Finde ich nun dieses Wort in einem Texte in der Form ايشك oder اشيك oder gar ايشيك geschrieben, so kann ich keinen Augenblick im Zweifel sein, wie ich das Wort zu lesen und gleichzeitig auch zu übersetzen habe. In der That finden sich diese Formen sämmtlich in den Handschriften und neben اشكك der einen

thographie, soweit möglich, beseitigt werden, für Schulzwecke bestimmt. Ob aber auch auf die Inkonsequenz der türk. Vokalisation in der Conjugation und Deklination eingegangen wird, ist mir nicht bekannt, da ich das Werk eben nur aus dem erwähnten Kataloge kenne.

1) Sämmtliche Beispiele sind verschiedenen Bâkî-Hss. entnommen.

Handschrift finden wir ايشيككى in der andern: statt اشيككده der einen, schreibt die andere ايشككده; كرمك kann g e r m e k (strecken) aber auch g i r m e k (eingehen) gelesen werden. Die scriptio plena, wenn man diesen Ausdruck der hebräischen Grammatik hier anwenden kann. كيرمك führt ohne Weiteres auf das girmek: قلمق = bleiben (kalmak) und machen (= kylmak); die scriptio plena z. B. قلور (neben قلور), قلمز neben قلمز weist auf das erstere, قيلور (n. قلور), قيلمز (n. قلمز) auf das letztere hin; Beispiele dieser Art sind durchaus nicht selten; so finden wir neben einander Formen wie: قزرر (es wird roth) — قيزارور, قزروب — قيزاروب, دشمز — دوشمز (es fällt nicht), يق — يوق (nicht), بكون — بوكون heute, برز — براز (ein wenig), اوكردى — اوكوردى (er wandte um), بكا — بكّه mir, صنكم — صنكم glaube, dass, ايغك — ايغك dein Fuss, ارتق . ارتوق, ارتيق mehr, انمزسك — اينانمزسك. wenn du nicht glaubst u. s. w.; auch überflüssig dort, wo man bereits nach der Vokalharmonie den richtigen Vokal lesen muss: كورنور (es scheint) daneben كورينور und طوقنوبدر — طوقنبدر, نيلرز, نيلريز, نيلروز was thun wir?, كورونور; es ist treffend, انك . انوك sein, الم — الومه meiner Hand, بلرسن. بلورسن — بلرسون du weisst; nicht überflüssig wiederum in قوجمده — قوجمده im Umarmen u. s. w. Das sind jedenfalls bedeutende Hilfsmittel für das richtige Lesen der Texte. Man darf aber nicht übersehen, dass 1) die Buchstaben ا و ى ه als orthographische Buchstaben bei dem sehr schwankenden Charakter der türkischen Orthographie nicht immer verwendet werden, in diesem Falle aber die richtige Lesart sich nicht von selbst ergibt, namentlich dort, wo eine zweifache oder dreifache Lesart möglich ist, und 2) dass weder die Vokalharmonie noch die orthographischen Buchstaben etwas zur richtigen Lesart der arabischen und persischen Bestandtheile türkischer Texte beitragen können, mit denen die Sprache derart versetzt ist, dass sie ihrem gegenwärtigen Bestande nach den Namen einer Mischsprache mit Recht verdient. In beiden Fällen erweist sich dann aber eine Vokalisirung als gerathen, mitunter geradezu als nothwendig. Denn man braucht z. B. nur die Hammer'sche Uebersetzung von Bâkî's Dîwân mit den zu Grunde gelegenen Handschriften zu vergleichen, um sich deut-

lich zu überzeugen, wie oft dieser seiner Zeit mit Recht als der grösste Orientalist gefeierte Kenner der orientalischen Sprachen und namentlich des Türkischen falsch las und in Folge dessen auch falsch übersetzte. Wir sehen hier von Fällen ab, wo falsche Uebersetzung lediglich der flüchtigen Arbeit zuzuschreiben ist, obwohl auch diese bei genauer Berücksichtigung der Metrik unmöglich gewesen wäre. Solche Fälle sind, wenn z. B. Hammer auf S. 39 die Worte: وار ایشیکنه خِدمَتِ شاهْ اردشیری کور „Geh' an Dein Geschäft, schürz' Dich zum Dienst Erdeschir's", übersetzt, anstatt „Geh an seine Thürschwelle, besorge den Dienst des Šâhs Erdešîr". Statt ایشیکنه las und übersetzte Hammer ایشکه; oder wenn er auf S. 83 im Gazel 88: die Schlussverse:

باقی عجبمی شعرِ دِلَفروزك اتسه‌لر
اربابِ عشق جمع اولیجق انجمنده شمع

so übersetzt:

„Was Wunder wenn man, Bâki! deinen Mund verlangt,
Er ist für Liebende im hellen Kreis die Kerze."

Anstatt:

Bâkî! Wäre es Wunder, wenn die Besitzer der Liebe deine herzerfreuende Poësie, gesammelt, in (ihrer) Versammlung, zur Kerze machen würden?

Auch hier las Hammer wohl استنلر (von استمك wünschen, verlangen) ohne sich darum zu kümmern, dass dasselbe keine Form ist.

Metrum ist hier:

‒ ⏑ | ‒ ⏑ ‒ ‒ | ⏑ ⏑ ‒ ⏑ | ‒ ⏑ ⏑ ‒

Dagegen transcribirt Hammer den ersten Halbvers desselben Gazels:

Bahs etmesün usarünile endschümende schemi (statt šem' als eine Silbe).

Oder wenn im Gazel 86 die Schlussverse:

خَطِّ لَعْلِنْ باقیا اول غنچهٔ نَوْرُسْتَه‌نك
سیر ایدنلر دیدلر خندانك اُولْمَقْدر بو خط

„Wer, Baki! diesen Flaum des Mundrubins geseh'n,
Sprach: Dies ist Gottes Schrift, Bewunderern zur Schau!"

übersetzt werden anstatt:

„Die, welche den Flaum der Rubinlippe jener neu entfalteten Knospe betrachteten, sagten: o Bâḳî! Dieser Streifen des Barts ist

(da) dich auszulachen (da er die Rubinlippe stets küsst, während es dir verwehrt bleibt). Auch hier las wohl Hammer flüchtig ḫudânyn (خدانك = Gottes) statt ḫendânyn (خنداننك dich auslachend), was ihn zu seiner Uebersetzung bewog, obwohl er auch in diesem Falle nur: Gottes zu sein ist (bestimmt) dieser Flaum hätte übersetzen können.

Auch hier ist das Metrum:

– ⏑ – | – – ⏑ – | – – ⏑ – | – ⏑ ⏑ –

Nichts destoweniger transcribirt Hammer den ersten Halbvers:

Ssahanĭ gülschenĭ mülkĭ Baghdad oldi abĭ dschuĭ Schatt, anstatt zu lesen:

Ṣahni gulšen | mulki Bağdâd | oldu âbdžûj (im Metrum âbidžûi) Šatt, d. h. zum Rosengartengrund wurde Bagdâds Besitz, zum Flüsschen der Strom (aber auch Tigris nach seiner Vereinigung mit dem Euphrat, da man ihn zur Bewässerung benutzt, so dass von ihm wenig rückständig bleibt; vgl. Kazwînî, Kosmographie übers. v. Ethé I 364) gegen Hammers Uebersetzung:

„Zur Rosenflur ward Bagdad's Reich und Tigrisau."

Wenn man solche Fälle zum Theil auf Rechnung der flüchtigen Arbeit setzen kann (zum Theil aber auch den Mangel einer richtigen Vokalisation darin erblicken muss), gibt es andere Fälle, wo lediglich falsche Vokalisation Hammer verleitet hat, falsch zu übersetzen.

So finden wir bei Hammer S. 6 den Anfang der zweiten Ḳaṣîde (zum Lobe Sultan Suleiman's) so transcribirt:

etdi schehri scherfĭ mukkademĭ Sultanĭ dschihan,

und folgendermassen übersetzt:

„Es kam und adelte die Stadt heut der Sultan
(Verwandelnd sie in Edens Flur und Gülistan)."

Man würde in der Transcription umsonst eine Spur des Metrum's suchen, welches hier Ramal ist:

– ⏑ ⏑ | – – ⏑ ⏑ | – – ⏑ ⏑ | – – ⏑ –

und auch in der Uebersetzung den türkischen Text kaum erkennen.

Der türkische Text lautet:

اتدی شهری شرف مقدم سلطان جهان
رشك باغ ارم و غیرت گلزار جنان

Der erste Halbvers lautet transcribirt:

Etdi šehri šerefî makdami sulṭâni džihân

und der ganze Vers ist so zu übersetzen:

Die grossherrliche Ankunft (Besuch) des Sultâns der Welt machte die Stadt zum Gegenstande des Neides des Gartens Irem und zum Gegenstande der Eifersucht des paradiesischen Rosengartens.

Besonders belehrend erscheint hier aber Hammer's Uebersetzung des Gazels No. 117 (Seite 98), welches wir hier, da es im Text noch nicht veröffentlicht ist, mittheilen wollen. Dasselbe lautet:

Metrum:

– ⏑ | – – – – | ⏑ ⏑ · ⏑ | – ⏑ –

رحم ایله آب دیدهٔ[1] گوهر نثاره گل

امواج بحر اشکمی سیر ایت کناره گل

زاهد نه لازم اهل دله کینه شتم

سیر بزم عیش و عشرته سنده قطاره گل

میدر محك تجربه پیر میفروش

عرض ایله نقد قلبکی صاحب عیاره گل

دوردك قبای عمره بقه یوق بو باغده

گل گبی سنده پیرهنی پاره پاره گل

باقی دم اورمه سیر مقامات عشقدن

گچ آه و ناله نغمه‌لرندن قراره گل

Dieses Gazel übersetzt Hammer, wie folgt:

„O schon' die Augenfluth, worin Juwel der Rosen!
Betracht' das Wogenmeer, an dessen Ufer Rosen![2])
Ist des Kamehles Groll wohl den Beherzten nöthig?
O Frommer! zieh auch Du zum Fest die Reih'n der Rosen.
Der Wein ist Probestein des alten Weinverkäufers:
Zeig' ihm des Herzens Gold, Besitzer edler Rosen![3])
Als Du betrachtetest das Kleid der Welt, sahst Du
Ihr Kleid und Deine Brust zerstückt wie Hemd der Rosen.
Prahl', Baki! nicht mit Aufenthalt im Rosenhain,
Geh' über Seufzer weg mit dem Bestand der Rosen."

Dagegen ist das Gedicht zu übersetzen: Habe Erbarmen! komm zu dem Wasser der perlenstreuenden Augen! befahre die Wogen

---

1) geuher nisâre gel; dafür transcribirt Hammer: gewher nessareï gül.

2) Die Rosen der Augen sind die rothgeweinten Ränder derselben.

3) Besitzer von Rosenobeln.

des Meeres meiner Thränen, komm an den (meinen) Busen![1]) Frömmler! was brauchen die Weisen[2]) zu grollen nach Kamelsart? Geh' hinein in die Gesellschaft der Schwelgerei und Lustbarkeit, komm auch du in (unsere) Reihe. Wein ist der Probirstein der Prüfung des weinverkaufenden Greises (= des greisen Weinschenken), Reich das baare Geld deines Herzens dar, komm zu dem Münzwardein. Du hast gesehen, dass das Oberkleid des Lebens keine Dauer hat in diesem Garten (auf dieser irdischen Welt), Der Rose gleich[3]) ist (auch) auf dir sein Hemd zerstückelt, komm! Bâkî! blase dich nicht auf, weil du die Standorte der Liebe besuchest, Lass (lieber) ab von der Seufzer und der Klagen Tönen, komm zur Ruhe!

Mangel an Raum hindert uns, noch weitere Belege, die noch zahlreich vorliegen, aufzuführen. Auch wäre es überflüssig, da sich aus dem Aufgeführten wohl hinreichend ergibt, dass die Vokalisation im Türkischen weder gegen allen Gebrauch noch überflüssig ist. Auch wäre sie, wie gesagt, nicht so ganz unpassend, obwohl es immer schwierig bleibt, die Laute einer Sprache durch die Buchstaben und Zeichen einer andern auszudrücken, wenn die türkische Orthographie nicht so schwankend wäre. Aber auch hier lässt sich in einzelnen Fällen auf Grund verschiedener Handschriften eine Schreibart finden, die man mit den arabischen Vokalzeichen ganz gut versehen kann, z. B. أَلَمِه neben الومه, كَلِرْ neben كلور, أَرْتِقْ neben أرتوق u. s. w.

Wenn jedoch die Vokalisation, wenn auch wenig, so doch gebräuchlich ist, wenn die arabischen Vokalzeichen sich der türkischen Schreibart wenigstens zum Theil anpassen lassen, und wenn schliesslich die Vokalisation für das Verständniss der Texte gerathen erscheint, dürfte wohl kein Grund vorliegen, warum sie wenigstens in europäischen Dichterausgaben nicht auch angewandt werden sollte. „Ich halte es für eine unerlässliche Pflicht des Herausgebers orientalischer Werke, die Vokale vollständig zu den Texten hinzuzufügen, die Worte durch die Schrift so darzustellen, wie sie lautlich wirklich in der Sprache existiren, und dadurch das leichte, sichere und unmittelbare Verständniss der Rede zu ermöglichen“ . . . .

„Der Herausgeber eines orientalischen Werks hat nach meiner

---

1) Mit Rücksicht auf die vorhergehende Erwähnung des Meeres auch: komm an die „Küste“.

2) اهلِ دل „Leute des Herzens“, kann verschieden übersetzt werden, woraus sich dann auch verschiedene Auffassung des Verses ergeben kann. Es kann bedeuten Muthige, Verständige (das Herz wird bekanntlich im Orient als Sitz der Vernunft angesehen), Weise, im religiösen Sinne auch Fromme.

3) Wenn sie sich entblättert.

Ansicht die Pflicht, seinen Text so herzustellen, dass er in formaler Hinsicht wenigstens als fertig und abgeschlossen betrachtet werden kann. Hier und da einmal einen Vokal zu setzen, kann ich, wie alles Halbe, nicht billigen . . .“ Mit diesen Worten rechtfertigt sich Brockhaus (Die Lieder des Hafis I. IX und X), dass er den persischen Text des Ḥâfiz, wo bekanntlich die Vokalisation ebenso wenig gebräuchlich und zum Theil, obwohl weit nicht in dem Masse, wie im Türkischen, zu der Aussprache nicht passt, gänzlich vokalisirt hat. Und ähnlich urtheilt auch A. Müller (Göttingsche gelehrte Anz. 1887 S. 899 (hier allerdings das Arabische anlangend) wenn er sagt: „Wir müssen in der Gestalt des Textes selbst, wie er uns vorgelegt wird, eine Art Gewähr finden, dass sich das „philologische Können“, das wir bei dem Herausgeber voraussetzen, mit der Akribie . . . . zur Vollendung eines im Wesentlichen richtigen und genauen Wortlautes verbündet hat“. Und daselbst S. 923: „dass es bei weitem ehrenvoller ist, mit Veröffentlichung von übersetzten Texten, die jedermann eine scharfe Kontrole ermöglichen, seine Haut zu Markte zu tragen, als tiefsinnige Schätze unvokalisirten Nesḫî's über die Menschheit auszuschütten“.

Beiträge zu Benfey's Pantschatantra.

Von

Dr. Heinrich von Wlislocki.

Theodor Benfey hat in seinem epochemachenden Werke: „Pantschatantra, Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen" (Leipzig, 1859) die Grundprinzipien der vergleichenden Märchenkunde niedergelegt. Er selbst ist im Laufe seiner Untersuchungen im Gebiete der Fabeln, Märchen und Erzählungen des Orients und Occidents zur Ueberzeugung gelangt, dass wenige Fabeln, aber eine grosse Anzahl von Märchen und Erzählungen von Indien aus sich über die ganze Welt verbreitet haben. Dass sich diese indischen Märchen und Erzählungen verhältnissmässig rasch auch über den christlichen Occident verbreitet haben, ist den vielfachen Berührungen christlicher Völker mit islamitischen zu verdanken, welch' letztere schon etwa ums 10. Jahrhundert n. Chr. durch fortgesetzte Einfälle und Eroberungen in Indien mit buddhistischen Ueberlieferungen bekannt wurden. Was nun die vielfachen Berührungen christlicher Völker mit islamitischen anbelangt, so waren in dieser Beziehung nach Benfeys richtiger Ansicht — die Knotenpunkte das byzantinische Reich, Italien und Spanien, von wo aus sich dann die Märchen und Erzählungen der Orientalen rasch über den ganzen Occident verbreiteten; als einen vierten und unbedingt in Betracht zu ziehenden Knotenpunkt in dieser Beziehung, vergass der grosse Gelehrte auch Ungarn und Siebenbürgen anzuführen. Abgesehen von der Jahrhunderte langen Herrschaft der Türken über einen grossen Theil Ungarns und seiner Nebenländer, und ihrem über drei Jahrhunderte hindurch ausgeübten Einfluss auf die innersten Angelegenheiten des Fürstenthums Siebenbürgen, so waren beide Länder mongolischen und tatarischen Einfällen häufig und lange genug ausgesetzt, und man kann daher in dieser Beziehung mit Recht auch die Völkergruppen dieser Länder als indirekte Vermittler zwischen Orient und Occident in Betracht ziehen. Freilich sind die Märchen und Erzählungen dieser Völker im Auslande wenig und in schlechter Auswahl bekannt, im Inlande selbst, wo man sich erst in jüngster Zeit

mit dem Sammeln volksthümlicher Ueberlieferungen oberflächlich zu befassen beginnt, wenig beachtet worden. Mit den Fortschritten und der Verbreitung der Industrie und der westeuropäischen Kultur überhaupt gefährden und unterwühlen die nivellirenden Prinzipien bei jedem Volke dieser Länder im Grossen wie im Kleinen jetzt schon jeden Zug von Eigenthümlichkeit im Volksleben, jede echte Volkspoesie, jede Ueberlieferung orientalischer Völker, die sich einst in Daciens und Pannoniens Fluren und Bergschluchten auf kürzere oder längere Zeit festgesetzt hatten, — löst sich im allgemeinen Amalgamirungsprozess auf, geht zu Grunde. Unaufhaltsam geht das Rad vorwärts und das Einzige, was wir thun können und schon längst hätten thun sollen, ist, dass wir so viel, wie möglich von den schwimmenden Blüthen aus dem eilenden Strome zu retten suchen, bevor das zermalmende Rad sie vernichtet.

Mit einem andern Faktor, der sozusagen als direkter Vermittler zwischen Indien und dem Occident betrachtet werden kann, mit den Volksdichtungen der Zigeuner zu rechnen, diese überhaupt in Betracht zu ziehen, konnte aus Mangel an Kenntniss dieses Wandervolkes bislang nicht geschehen. Niemand nahm sich die Mühe mit diesem Volke in nähere Verbindung zu treten, sein innerstes Wesen liebevoll zu erforschen. Wer es gethan, that es oberflächlich, oder liess sich von der scheuen Zurückhaltung, welche die Zigeuner in dieser Beziehung Jedem gegenüber bewahren, der nicht ihr Stammgenosse oder nicht naturalisirter Zigeuner ist, zurückschrecken, oder fand beim besten Willen nichts vor, wie dies bei den Zigeunern Westeuropas theilweise der Fall ist. In Ungarn und Siebenbürgen aber, wo dies Volk infolge der in frühern Zeiten herrschenden, allgemeinen Toleranz sich eine Art Bürgerrecht erworben hat, haben sich in seinem Schoosse uralte, indische Reminiscenzen bis auf den heutigen Tag erhalten und weil die meisten Zigeuner als Handlanger, Feldarbeiter, Kesselflicker, Schmiede u. dgl. mit der Landbevölkerung in innigem Verkehre stehen, so ist es keine vage Behauptung zu sagen, dass sie viele Märchen und Erzählungen, die sie aus ihrer indischen Heimath mitgebracht und treu bewahrt, andern Völkern dieser Länder mitgetheilt haben, die dann die weitere Vermittelungsrolle für den Westen Europas übernahmen.

Dasselbe gilt auch von den siebenbürgischen Armeniern, die gegenwärtig aber schon zum grössten Theil magyarisirt, ihre urheimathlichen Reminiscenzen bald gänzlich und trotz den Bemühungen des Mechitaristen-Ordens vergessen werden.

Ich erlaube mir nun im Folgenden einige bislang weder im Original, noch in Uebersetzung veröffentlichte Märchen, Fabeln und Erzählungen einzelner Völkerschaften Ungarns und Siebenbürgens als kleinen Beitrag zu Benfeys Pantschatantra an dieser Stelle in genauer deutscher Uebersetzung mitzutheilen, wobei ich die den einzelnen Stücken beigegebenen Begleitworte nur auf das Allernothwendigste und Wesentlichste beschränken will. Manche Stücke

darunter werden vielleicht ein Sandkörnchen mehr zum Bau der vergleichenden Märchenforschung beitragen.

Zur vierten Erzählung des I. Buches des Pantschatantra erlaube ich mir zu der in diese Erzählung eingeflochtenen Novelle „vom Weber und dessen treuloser Gattin“ eine Erzählung der siebenbürger Zeltzigeuner mitzutheilen, wie ich dieselbe 1883 im Original aufgezeichnet habe. Wenn auch diese Erzählung sich nicht gerade vollständig mit der betreffenden des Pantschatantra deckt, so gehört sie doch zu dem Kreise von Novellen und Erzählungen, die Benfey (I, § 50. 51) als auf buddhistischen Ursprung hindeutende eingehend behandelt hat. Um so interessanter ist diese Erzählung der Zigeuner dadurch, dass ihr Schluss sich fast ganz mit dem der arabischen Bearbeitung des Pantschatantra deckt (Benfey I, 147) ebenso nahe verwandt — was den Schluss anbelangt — ist sie mit der zweiten Novelle in Cent nouvelles nouvelles (B. I, 150).

Der genau aufgezeichnete Originaltext dieser Erzählung der transsilvanischen Zeltzigeuner lautet also:

E pákityi sásuy.[1])

Avlás yekvár ándre ñámipe Kukuyengré yeká terne, shukár romñi, ke leskro mánushehá láces jidelás, uvá leskre sásuhá ná láces kerelás. Káná leskro rom lá romñi lelás, yoy máy core ráklyi ávlás; láke ná ávlás cerçá, láke ná ávlás urdon, ná gráy; e dáy leskro mánusheskro ávlás bárváles te láke ávlás sáke, ke trebuyelás. Te e terne romñi áshelás ángál leskre sásuy te táysá miseç ávlás. Duy bershá ávlás láke rom, káná leskre mánush merelás te yoy pçivlyi ávlás. Káná merelás o rom leskre dáyáke penelás: „Gule dáy, káná me meráv, mire romñi tuhál the beshel; tu ná trádes lá; me ándrál mulengré them pálpálááv te tut me tásáváv.“ Káná átunci o rom merelás, pçure romñi ná pácávelás leskre cávesheri romñi ándrál cerçá the trádel, uvá dárelás, hoy leskro cávo pálpálávilyo lá tásávelás. Cáveskeri romñi ándre cerçá átunci beshelás, uvá yoy táysá lá dikhelás, sár o ruv bákrores. Uvá terne romñi ávlás shukáres te átunci kerelás, hoy sik yek piránes lelás yoy, ko lá ándre ávilyo ösos the romñilel kámelás. Adá pçure romñi ná láces dikhelás; uvá yoy gindelás: mánge hin destul, hoy mire cávengri romñi ándre mire cerçá beshel; ákáná meg leskro duyto rom kiyá mánge beshel, miro urdon, miro gráyes leske the ávlás! Adá ná láces! . . . Adá gindelás pçure romñi te gindelás, hoy leskre cávengri romñi the tradelás. Uvá yoy ávlás godyáver romñi, ke bute drábá prinsárelás, ádálensá násvále mánushen te peden sáscárelás. Te yekvár ráciye penelás: Bute mánushen sáscárdyom; hoske me ná yekvár yek mánushes the mudáráv! . . . Káná ráciye ávlás te leskre cá-

---

1) Was die Orthographie betrifft, so entspricht c dem Laute tsch, ç = ch, j = dsch, ñ = nj, sh = sch, y = j. S. meine: „Sprache der transsilvanischen Zigeuner“ (Leipzig, Friedrich 1884) S. 3.

vengri romñi sovelás, kerelás e pçure romñi yek lunge, sáne bisá te delás ándre láke sor te ávelás kiyá leskre cávengri romñáke. Adá láces sovelás te e pçure delás e bisá ándre bul terne romñákri te ándre leskre muy delás ágor. Atunci kámelás sor ándre cávengri romñi the pçurdel; uvá ádá báre ril delás, ádáláhá sor ándre muy pçure romñákri ávelás. E pçure ávricirdelás e bisá ándrál bul terne romñákri te shungárdelás, sár yoy kerelás, uvá sor mégish ándre perá ávelás te yoy sik merelás. Atunci terne romñi leskre piráneske ávlás te láke ávlás cerçá, gráy, urdon te sáke murdále sásuyákri. Me ándre leskre biyá ávávás te áshunávás ádá cude párámisá......

Die fast wörtlich gehaltene Uebersetzung dieser Erzählung lautet:

Die bestrafte Schwiegermutter.

Es war einmal im Stamme der Kukuya[1]) eine junge, schöne Frau, die mit ihrem Manne wohl in Frieden lebte, aber mit ihrer Schwiegermutter sich nicht recht vertragen konnte. Als ihr Mann sie heirathete, war sie ein gar armes Mädchen, das weder ein Zelt, noch einen Karren oder ein Pferd mitbekam; die Mutter ihres Mannes aber war reich und besass Alles, was man benöthigte. Also musste die junge Frau ihrer Schwiegermutter gegenüber schweigen und stets den kürzern ziehen. Sie war kaum zwei Jahre verheirathet, als ihr Mann starb und sie Wittwe wurde. Vor seinem Tode hatte ihr Mann zu seiner Mutter gesagt: „Süsse Mutter, wenn ich sterbe, so soll meine Frau bei dir wohnen; du sollst sie nicht vertreiben, so lange sie lebt; denn sonst komme ich aus dem Todtenreich zurück und erwürge dich!“ Als nun der Mann starb, getraute sich die alte Frau nicht, ihre Schwiegertochter aus dem Zelte zu treiben, denn sie fürchtete sich, dass ihr Sohn heimkehrend sie erwürge. Sie liess ihre Schwiegertochter im Zelte wohnen, aber sah sie stets an, wie der Wolf das Lamm. Die junge Frau aber war schön und so geschah es, dass sie gar bald einen Liebhaber fand, der sie im nächsten Herbste heirathen wollte. Dies war nun der alten Frau gar nicht recht; denn sie dachte bei sich: es ist mir schon zu viel, meine Schwiegertochter hier in meinem Zelte zu haben; jetzt soll auch ihr zweiter Mann bei mir wohnen, meinen Karren, mein Pferd benützen! das geht nicht! . . . So dachte die alte Frau und sann auf ein Mittel, um ihre Schwiegertochter los zu werden. Sie war aber eine kluge Frau, die viele Mittel kannte, mit denen sie kranke Menschen und Thiere heilte. Da sprach sie einmal abends zu sich: Ich habe viele Menschen geheilt, warum sollte ich nicht auch einmal einen Menschen tödten! —

Als es Nacht war und ihre Schwiegertochter schlief, nahm die alte Frau ein langes, dünnes Rohr, füllte dasselbe mit Gift und schlich sich dann zu ihrer Schwiegertochter. Diese schlief fest und

1) Ein Zigeunerstamm in Siebenbürgen.

die Alte steckte das Rohr in den Hintern der jungen Frau und nahm das Ende in den Mund. Nun wollte sie das Gift in den Leib ihrer Schwiegertochter blasen; diese aber liess einen starken Wind, durch welchen das Gift in den Mund der alten Frau getrieben ward. Die Alte riss nun das Rohr aus dem Hintern der jungen Frau heraus und spie, was sie nur konnte, aber das Gift floss ihr doch in den Magen hinab und sie starb auch bald daran. Nun konnte die junge Frau ihren Liebhaber heirathen und erbte das Zelt, das Pferd, den Karren und Alles, was ihre gestorbene Schwiegermutter besessen hatte. Ich war selbst auf ihrer Hochzeit und hörte dort diese wunderbare Geschichte. . . .

Nahe verwandt mit dieser Erzählung ist auch ein unedirtes Volkslied der transsilvanischen Rumänen, das im Südwesten Siebenbürgens überall bekannt ist. Im Versmaass des Originals übersetzt lautet es also:

Die bestrafte Ehefrau.

War ein Mann der im Wirthshaus
Tag und Nacht kehrt' ein und aus;
War besoffen Tag für Tag,
Seine Frau dies gar nicht mag.
Sich von ihm nun zu befrein,
Wollt' die Frau in ihrer Pein
Ihn vergiften, dass sie frei
Vom-versoff'nen Schweine sei.
Während er betrunken lag
Auf der Bank am hellen Tag
Nahm ein langes, dünnes Rohr
Aus dem Wandschrank sie hervor;
Füllt' mit Gift es schnell,
Eilt' dann auf der Stell'
Zum besoff'nen Mann,
Steckt' ins Arschloch dann
Ihm das Rohr und blies und blies,
Dass das Gift hinein ihm fliess'!
Das wollt' diese Frau bezwecken, —
Doch sie musste selbst verrecken:
Denn ihr Mann liess einen Furz
Einen Furz, ja einen Furz. . . .
D'rauf das Gift floss in den Mund
Seiner Frau und machte wund
Ihre Kehle, ihren Magen,
Dass sie starb nach einigen Tagen.

Zur fünften Erzählung des I. Buches des Pantschatantra erlaube ich mir abermals eine Erzählung der siebenbürgischen Zigeuner mitzutheilen. Diese fünfte Erzählung hält Benfey mit Recht für die schönste im ganzen Pantschatantra und sieht sie für „un-

bedenklich als aus buddhistischen Quellen geflossen" an (B. I, 159). Der grosse Gelehrte würde diese seine Ansicht jetzt durch unser unscheinbares Zigeunermärchen bestärkt finden, indem dasselbe abgesehen von der sich mit den betreffenden sanskritischen Zügen deckenden Darstellung in der eingangs sich findenden Episode „vom kranken Bettler" einen, den verwandten Erzählungen abgehenden, ja selbst in der betreffenden Erzählung des Pantschatantra fehlenden, buddhistischen Zug aufbewahrt hat. Der Originaltext dieses Märchens ist der folgende:

O mánush kástuno ciriklehá.

Andre yeká them, káy táysá ñiláy hin, yekvár jidelás yek shukár, terno mánush, ko sáve mánushenge láces kerelás. Yov máy bárváles ávlás te káná yek coro kiyá leske ávelás, ákor delás leske but, delás piben te çáben, delás leske lovo te shukáre uripená. Atunci yekvár ávlás, the pçuro mángipneskro kiyá leske ávelás te penelás: „Oh ráyeyá, me som násváles! Muk kiyá tute the me besháv, cin me sástes som. Me som cores te mánge ná hin kolyibá, káy me the pçokiñáváv". O bárválo mánush penelás: „Láces me kiyá mánge tut láv, cin tu ishmét sástes sál! Te sáve, ke tu kámes te me the dáv, ádá dáv tute!" Te o pçure mángipneskro ácelás ándre shukár ker bárválo mánusheskro, páshlyolás pál kovle páshlin te çálás legfeder çábená, ke leskro gádseske ávnás. Pál jivesá ushcelás o pçuro mángipneskro te ávelás kiyá leskro gádseske ándre ker. Yov kiyá leske penelás: „Tu sál bárválo mánush te sál láco mánush. Akáná mukáv tute te tute pál mire ker yek kástuno cirikles kerdyom. Káná tu upro pro ádá ciriklo beshes, kothe áves, káy tu kámes. Káná yekvár tute miseçes hin, átunci tute me sáscárává! Me som sváto Nikuláy!" O bárválo mánush kámelás ángál sváto the cángádel te leskro lácipen the náyisárel, uvá ádá már prejielás. Atunci jielás yov ándre ávri ker te káy yek báro, kástuno cirikles árákelás.

O bárválo mánush gindelás: tu sál destul bárváles te ná ác táysá kere! Tu urá ándre lime! . . . Andro báro cirikleskro perá delás yov lová, beshelás átunci upro pro dumno leske te urelás ándre lime. Atunci yekvár ándro yek foros ávelás, káy yek thágár jidelás, káske turkevená, the yek duroduno, lácverduno mánush leskre ráklyá the corelá. Atunci o thágár tráselás báres te kerelás yeká báre ker, káske ávnás eftá báre muros. Andre ádá ker leskre ráklyá yov pçándelás te ñiváso ávelás kiyá láke. Jivese trivár yov ávelás kiyá leskre ráklyáke te láke ánelás çábená te pibená. Sáve pál foros penená bárválo mánusheske, ko leskro kástuno cirikles ávri ándro bes gárádyehás te mosht ándro foros jielás. Káná párámisá pçándle thágári ráklyákri áshundyehás, jielás sik ávri ándro bes te beshelás upro pro leskre kástuno ciriklo. Yov urelás upro pro ker, káy e thágári ráklyi pçándle ávlás. Upro káppá mukelás leskro cirikles te ávelás kiyá thágári ráklyáke. Káná e ráklyi les

dikhelás, átunci báres tráselás, uvá yoy ná gindelás. sár yek mánush ándre láces pçándle ker the ável. O bárválo mánush penelás átunci kiyá láke: „Gule devleskero ráklo me som te me áváv, hoy me tut romñi mánge the láv!“ Ráciye ávlás te ádá jivese ná ávelás o thágár kiyá leskre ráklyi. O bárválo mánush ácelás kiyá thágári ráklyáke te kerelás láhá ráciye láces te láces.

Pál áver jivese o thágár ávelás kiyá leskre ráklyi te kiyá láke kána dikhelás durodúno mánushes, máy báres tráselás. Káná leske e ráklyi penelás, the o mánush hin ráklo gulo devleskero, máy voyikerelás te ákárelás e ráyen te penelás lenge, the leskre ráklyá o ráklo devleskero the romñi lel kámel. Sáve pátyená, hoy duroduno o ráklo gulo devleskero the hin; cá yek ráy penelás: „Káná yov o ráklo gulo devleskero hin te káthe urelás, ákor ámenge the sikavel, hoy ávri urál! Káná kerel, pátyás ámen leske, hoy yov o ráklo devleskero hin, te yov the ável te thágári ráklyá romñi lel“. O bárválo mánush penelás: „Sik tumen dikhen, sár me uráv!“ Te yov jiálás upro káppá, hoy upro pro leskro kástuno ciriklo the urelás, uvá yov ná ávlás upro káppá. Yov ávelás te mánushá les kushená, hoy yov the hin tháyimáko te máyd mudárená, uvá sik o sváto Nikuláy ávelás te penelás: „Mán tumen prinsáren te jánen, hoy me o sváto Nikuláy som! Atunci me penáv tumenge, hoy ámáro gulo devlá kámel, the ádá láco mánush ráklyá ádá thágáreskro romñi the lel! Duysine pál báçt te páce the jiden!“ Atunci prejielás o sváto Nikuláy. O bárválo mánush romñi lelás shukár thágári ráklyá te von jidená cin láce ágor pál báçt te páce . . . . .

Dies Märchen der transsilvanischen Zigeuner lautet in fast wörtlicher Uebersetzung also:

Der Mann mit dem hölzernen Vogel.

In einem Lande, wo ewiger Sommer ist, lebte einmal ein schöner, junger Mann, der gerne allen Leuten Gutes erwies. Er war sehr reich und wenn ein Armer zu ihm kam, da beschenkte er denselben, gab ihm Trank und Speise, schenkte ihm Geld und schöne Kleider. Da traf es sich einmal, dass ein alter Bettler zu ihm kam und also sprach: „Herr, ich bin krank! Lass mich bei dir wohnen, bis ich gesund werde. Ich bin arm und habe keine Hütte, wo ich mich niederlegen könnte“. Der reiche Mann sprach: „Gerne will ich dich hier bei mir halten, bis dass du wieder gesund wirst! Und Alles, was du wünschst und was ich dir geben kann, das Alles sollst du haben!“ Und der alte Bettler blieb im schönen Hause des reichen Mannes, lag auf weichem Bette und ass die besten Speisen, die sein Wirth hatte. Nach einigen Tagen stand der alte Bettler auf und ging in die Stube zu seinem Gastgeber. Er sprach zu ihm also: „Du bist ein reicher Mann und bist ein guter Mensch. Ich verlasse dich jetzt und habe dir in meiner Stube einen hölzernen Vogel verfertigt. Wenn du dich auf diesen Vogel setzst, so kannst du dahin fliegen, wohin du willst. Wenn du ein-

mal in Noth geräthst, so werde ich dir helfen! Ich bin der heilige Nikolaus!" Der reiche Mann wollte nun vor dem Heiligen niederknieen und sich für seine Güte bedanken, aber dieser war bereits verschwunden. Nun ging er in die andere Stube und fand dort einen grossen, aus Holz verfertigten Vogel.

Der reiche Mann dachte bei sich: du bist ja reich genug und brauchst nicht immer zu Hause zu sitzen! Du fliegst in die Welt! — Er füllte das Innere des grossen Vogels mit Goldstücken an, setzte sich dann auf den Rücken desselben und flog in die Welt. Da kam er einmal in eine Stadt, wo ein König lebte, dem man prophezeit hatte, dass ein fremder, gemeiner Mann ihm seine Tochter entführen werde. Da erschrak der König sehr und liess ein grosses Haus bauen, das von sieben hohen Mauern umringt war. In dieses Haus sperrte er seine Tochter ein und Niemand durfte sie besuchen. Er selbst kam täglich dreimal zu seiner Tochter und brachte ihr Speisen und Getränke. Dies Alles hatte man in der Stadt dem reichen Manne erzählt, der seinen hölzernen Vogel draussen im Walde versteckt hatte und nun in der Stadt herumwandelte. Als er die Geschichte von der eingesperrten Königstochter vernommen hatte, ging er sogleich hinaus in den Wald und stieg auf seinen hölzernen Vogel. Er flog auf das Haus, wo die Königstochter eingesperrt war. Auf dem Dache liess er seinen Vogel zurück und stieg zur schönen Königstochter hinab. Als ihn die Maid erblickte, da erschrak sie sehr, denn sie konnte sich nicht denken, wie ein Mensch in dies wohlverschlossene Haus habe kommen können. Der reiche Mann sprach nun zu ihr: „Ich bin der Sohn des lieben Gottes und bin gekommen, um dich zur Frau zu nehmen!" Es war schon Abend und an diesem Tage kam der König nicht mehr zu seiner Tochter. Der reiche Mann blieb bei der Königstochter und unterhielt sich mit ihr die ganze Nacht hindurch, so gut es eben ging.

Am nächsten Morgen kam der König zu seiner Tochter und als er bei ihr einen fremden Mann sah, erschrak er fast zu Tode. Als seine Tochter ihm erzählte, dass der Mann der Sohn des lieben Gottes sei, da freute er sich und rief alle Herren zusammen und erzählte ihnen, dass seine Tochter der Sohn Gottes zur Frau nehmen wolle. Alle glaubten, dass der Fremde der Sohn Gottes sei, nur ein Herr sagte: „Wenn er der Sohn des lieben Gottes ist und herflog, so soll er uns zeigen, dass er auch wegfliegen kann! Thut er es, dann glauben wir, dass er Gottes Sohn ist, und er möge wiederkehren und sich die Königstochter zur Frau nehmen". Der reiche Mann versetzte hierauf: „Gleich sollt ihr mich fliegen sehen!" Und er stieg hinauf auf das Dach, um auf seinem hölzernen Vogel wegzufliegen; aber derselbe war vom Dache verschwunden. Nun stand der reiche Mann oben auf dem Dache und wusste nicht, was er beginnen solle. Er stieg also herab, da kamen aber die Leute über ihn, schalten ihn einen Betrüger und hätten ihn beinahe todt geschlagen, wenn nicht der heilige Nikolaus plötzlich erschienen

wäre und also gesprochen hätte: „Ihr kennt mich und wisst, dass ich der heilige Nikolaus bin! Nun sage ich euch, dass es der Wunsch unseres lieben Gottes ist, dass dieser gute Mann die Tochter dieses Königs zur Frau nehme. Sie sollen Beide in Glück und Frieden lange leben!“ Hierauf verschwand der heilige Nikolaus. Der reiche Mann heirathete die schöne Königstochter und sie lebten bis an ihr seliges Ende in Glück und Frieden.

Ich will nicht näher das Verwandtschaftsverhältniss dieses Märchens mit den von Benfey (I. § 56) angeführten Erzählungen besprechen, und will gleich zur siebenten Erzählung des I. Buches des Pantschatantra übergehen, zu welcher ich in genauer Uebersetzung ein Märchen der südungarischen Zigeuner mittheile, wie ich dasselbe im Original 1886 in Arad von einer alten Zigeunerin erzählen hörte. Das Märchen lautet also:

O cángáslyo te e gátlinákrá.

Pál yek bes ávlás yeká báre leñori, ándre ádá bute mácá, gátlinákrá te jámpá jidená; kiyá páñi ávlás yek cángáslyo, ko pçures te bisoreles ávlás te leskro çáben ná árákelás. Káná yek máces voy jámpes táperelás, sár lokes kerelás, the leske coropen táysá prejiálás. Yov máyd pál e bokh merelás te ávlás yekvár yivese ishmet kiyá páñi te gindelás, so the kerelás, hoy ná bokh leske the hin. Atunci godyáveres gindelás te voyesá leskro lungo nák glásoses cergetelás. E mácá, gátlinákrá te jámpá máy trásená te hámár ángál o cángáslyo the gárádyon, uvá yov penelás: „Ná trásen ángál mánge! Me ná kámáv tumen the mudárel, uvá tumen udyis hámár merená!“ Atunci pçucená e pedá: „Hoske ámen the merás?“ O cángáslyo penelás: „Angál jivesá me áváváss ishmet káthe te duy máceskrá ávená te penená, hoy pál ádá ñiláy páñi sákonethánestár ávripherená. Cá pál yeká leñori, ke máshkárál ándre them hin, páñi ácelá; káde o thágár penelás lenge. Káná páñi ángál ádá leñori ávripheren, tumen meren, te me inkáb pál bokh meráv, uvá tumári bibáçt me the dikháv; hoske cin meriben postiváv, hoy me tumáro meriben ná dikháv“. Atunci gilyelás te rovelás. E mácá, gátlinákrá te jámpá trásená kiyá ádá gláso te pçucená cángáslyeske: „So ámen átunci keráhá?“ O cángáslyo penelás: „Me ná jánáv! Káná tumen káthe ná the merel kámen, jián tumen ándre leñori, ke máshkárál ándre them hin te lákri páñi máceskrá ná ávripheren“. Atunci cingárdená e pedá: „Váyde! so ámen keráhá? dures ámen ná jián!“ O cángáslyo penelás: „Ah! gindináv godyiáver! Me uráv te kámáv ándre leñori, ke máshkárál ándre them hin, tumen the ligrel. Uvá dures hin te me pçures te bisoreles som, jivese trivár me kiyá leñori te pálpále uráv. Atunci sákovremete láces uñicerá tumáré upro m'ro dumno me láv te ándre ávri leñori ligráv!“ Atunci e pedá cingárdená: „Láces hin! tu sál yek láco máll ándre bibáçt te ámen tute párkeren!“ O cángáslyo sik kerelás te lávelás desh mácá te desh jámpá upro pro dumno te preurelás. Máshkárál

pál bes beshelás te láces mácen te jámpen çávelás. Káde kerelás jivese trivár. Atunci yekvár e gátlinákrá leske pçucevená: „He gákko! tu lás táysá mácen te jámpen, ámen káthe mukes, cin e máceskrá áven te páñi ángál ádá leñori ávripheren!“ Atunci penelás godyiaver cángáslyo: „Tumen ná trásen! E máceskrá ángál trin báre leñore e páñi ávripheren, átunci áven kiyá ádá leñori! Cin láv tumen ándre leñori, ke máshkárál ándre them hin!“ Gindelás uvá o cángáslyo: Çáv me yekvár gátlinákren! . . . te lávelás desh mácen te desh gátlinákren upro dumno te preurelás. Káná máshkárál pál bes beshelás te çávelás mácen, cingárdená e gátlinákrá, ke meg upro leskro dumno ávnás: „Váyde! sámás thávelye! No, ác tu pçure çoçepáskero!“ Te meg o cángáslyo ná dikhelás, kátensá e gátlinákrá les çutyilená te skucines te soráles curudená, hoy pro pçuv miñár mulánes ávlás. Atunci leskre lunge korri teleshinená te lávená ándre peskre leñori; ávre pekenge penená bicácipen cángáslyeskro te mosht e mácá, jámpá te gátlinákrá ñiváso cángáslyeske pátyená te jiáná ná lehá . . . .

In deutscher Uebersetzung lautet dies Märchen also:

Der Storch und die Krebse.

In einem Walde befand sich ein grosser Teich, in welchem viele Fische, Krebse und Frösche lebten, am Ufer aber stand èin Storch, der war alt und schwach geworden und konnte sich seine Nahrung nicht mehr erjagen. Wenn er nach einem Fische oder einem Frosche schnappte, so that er dies so langsam und kraftlos, dass ihm die Beute stets entwischte. Er war daher dem Verhungern nahe und stand eines Tages wieder vor dem Teiche, indem er nachdachte, was er eigentlich beginnen solle, um nicht zu verhungern. Da fiel ihm ein kluger Gedanke ein und er begann mit seinem langen Schnabel vor Freude laut zu klappern. Die Fische, Krebse und Frösche erschraken darüber und wollten sich schon vor dem Storche verstecken, als dieser also zu ihnen sprach: „Fürchtet euch nicht mehr vor mir! Ich will euch kein Leid mehr zufügen, denn ihr werdet ja ohnehin bald zu Grunde gehen!“ Da fragten ihn die Thiere: „Warum sollen wir zu Grunde gehen?“ Der Storch versetzte: „Vor einigen Tagen stand ich wieder an diesem Orte, als zwei Fischer vorübergingen und einander erzählten, dass sie in diesem Sommer das Wasser aus jedem Teiche des Landes ausschöpfen werden. Nur in einem Teiche, der mitten im Lande liege, werde das Wasser bleiben; so hätte es ihnen der König aufgetragen. Schöpfen sie nun das Wasser auch aus diesem Teiche, so müsst ihr zu Grunde gehen, und ich will lieber vor Hunger sterben, als dass ich euer Unglück mit ansehe; darum will ich mich zu Tode fasten, damit ich eueren Untergang nicht erlebe!“ Hierauf begann er zu seufzen und zu weinen. Die Fische, Krebse und Frösche erschraken über diese Nachricht und fragten den Storch: „Was sollen wir nun anfangen?“ Der Storch versetzte: „Ich weiss das

nicht! Wenn ihr hier nicht sterben wollt, so müsst ihr in den Teich gehen, der mitten im Lande liegt und dessen Wasser die Fischer nicht ausschöpfen werden". Da riefen die Thiere: „O wehe! was sollen wir anfangen? wir können ja nicht so weit gehen!" Der Storch versetzte hierauf: „Halt! da fällt mir was Kluges ein! Ich kann ja fliegen und will euch in den Teich, der mitten im Lande liegt, tragen. Doch ist es weit bis hin und ich bin schon alt und schwach; ich kann daher täglich nur dreimal zum Teiche und zurück fliegen. Dann will ich ja jedesmal gerne einige von euch auf meinen Rücken laden und in den andern Teich überführen!" Da riefen die Thiere: „Gut ists! du bist ein trefflicher Freund in der Noth und wir werden uns dir dankbar erweisen!" Der Storch machte sich sogleich an die Arbeit und lud sich zehn Fische und zehn Frösche auf den Rücken, worauf er von dannen flog. Mitten im Walde liess er sich nieder und verzehrte gemüthlich die Fische und Frösche. So machte er es von nun an jeden Tag dreimal. Da fragten ihn einmal die Krebse: „He, Vetter! du führst stets nur Fische und Kröten von dannen; uns aber willst du hier lassen, bis dass die Fischer kommen und das Wasser auch aus diesem Teiche ausschöpfen!" Hierauf versetzte der schlaue Storch: „Fürchtet euch nicht! Die Fischer haben noch aus drei grossen Teichen das Wasser herauszuschöpfen, dann erst kommen sie her an diesen Teich! Bis dahin führe ich euch schon auch in den Teich, der mitten im Lande liegt!" Bei sich aber dachte der Storch: Ich muss auch einmal Krebse essen! . . . und er lud sich zehn Fische und zehn Krebse auf den Rücken und flog von dannen. Als er sich mitten im Walde niederliess und die Fische verzehrte, da riefen die Krebse, die sich noch immer auf seinem Rücken befanden, also: „O wehe! wir sind betrogen! Na, warte du alter Bösewicht!" Und ehe sich der Storch versah, packten ihn die Krebse mit ihren Scheeren an der Kehle und zwickten ihn so scharf und kräftig, dass er bald todt zu Boden fiel. Hierauf schnitten sie ihm den langen Hals ab und trugen denselben zu ihrem Teiche zurück; den andern Thieren aber erzählten sie die Treulosigkeit des Storches und seit der Zeit glauben die Fische, Frösche und Krebse keinem Storche mehr und gehen ihm aus dem Wege. . . . .

Diese Erzählung weicht in der Motivirung, wie nämlich der Vogel die Fische beredet, sich ihm anzuvertrauen, im Wesentlichen ab von der des Pantschatantra, wo der Kranich sich auf einen Sterndeuter beruft, von dem er gehört zu haben vorgiebt, dass eine zwölfjährige Dürre bevorstehe. Ueber diese auch in unserm Märchen vorkommende „genauere Angabe der Art, wie der Vogel die Fische beredet", sagt Benfey: „Diese Motivirung haben die Berliner Handschrift und Galanos' Uebersetzung, die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadesa; sie ist also unzweifelhaft sehr alt und stand sicherlich in dem indischen Grundwerke, aus welchem die arabische Bearbeitung mittelbar geflossen ist" (B. I. 176). Im Ganzen

genommen deckt sich dies Märchen der Zigeuner ganz genau mit der betreffenden Erzählung des Pantschatantra.

Zur achten Erzählung des I. Buches des Pantschatantra theile ich abermals ein Märchen der transsilvanischen Zeltzigeuner in genauer, fast wörtlicher Uebersetzung mit. Der Originaltext dieses Märchens lautet:

O shoshoy te o ruv.

Yekvár ávlás shilálo yevend. Atunci yek ruv jiálás upro yivore mál te rodelás coropen. Uvá dures sákonetháneste náñi pedes árákelás, ko pro leskre bokh kámelás. Atunci táperelás yek cigno shoshoyes, ko shilyáles upro mál sikovelás. O ruv pál leske jiálás te káná les çutyilelás, yov cingárdelás: „Me bokháles som te kámáv tut!“ Atunci penelás o shoshoy: „Tu dikhes, me som cignes te kisles! Muk me the jidel te me ligráv tut kiyá tçulo mánusheske, ko tute trin yivesá but çábená hin.“ Káná ádáles o ruv áshunelás, mukelás shoshoyes, táperelás leske kán, hoy ná prejiálás te penelás átunci: „Láces! me kámáv, hoy tu jides! Avá te ligrá mán kiyá tçulo mánusheske!“ Te o shoshoyoro jiálás pro mál, káy yov jánelás, hoy yek vesheskero táysá beshelás. Káná ádá shoshoyes te ruves dikhelás, lávelás pushká ándre vást te dikhelás. Atunci penelás o ruv kiyá shoshoyeske: „So kerel o mánush odoy?“ O shoshoy penelás: „O mánush hin pçures te bisoreles te dikhelás meriben. Leske hin yeká bisá, láhá sáke upro pro pçuv dikhen[1]); penáv tute, çucá tu upro les, ánglásoste tut dikhel, uvá ángál meriben rudyipen penelás te tu ná the çás leskro más. Adáles ná penen ruveske duyvár. Mukelás yov kán shoshoyeskro te sikovelás kiyá vesheskereske. Adá gárávelás ruves, ko rotváles upro pro pçuv perelás te merelás. o cigno shoshoy sikovelás kere, ándre leskre çev te áselás ándre okosipe. . . . .

Genau übersetzt lautet obiges Märchen:

Der Hase und der Wolf.

Es war einmal ein gar strenger Winter. Da schlich ein Wolf durchs schneeige Feld und suchte nach Beute. Aber weit und breit fand er kein Thier, das seinen Hunger stillen wollte. Da begegnete er einen kleinen Hasen, der halberfroren übers Feld lief. Der Wolf setzte ihm nach und als er ihn abgefangen hatte, da schrie er: „Ich bin hungrig und du musst mit deinem Leibe herhalten!“ Da versetzte der Hase: „Wie du siehst, so bin ich klein und obendrein auch noch mager! Also lass mich leben und ich will dich zu einem feisten Menschen hinführen, an dem du dich für drei Tage satt essen kannst!“ Als dies der Wolf hörte, liess er den Hasen los, ergriff aber sein Ohr, damit er ihm nicht durchgehe und sprach dann also: „Gut! ich will dich leben lassen! Komm also und führe

[1]) Das unpersönliche „man“ wird durch die 3. pers. pl. ausgedrückt.

mich zum feisten Menschen!“ Und das Häschen ging an einen Ort, wo es wusste, dass ein Jäger zu sitzen pflegte. Als dieser den Hasen mit dem Wolf kommen sah, nahm er seine Flinte zur Hand und zielte. Da sagte der Wolf zum Hasen: „Was macht der Mensch dort?“ Der Hase versetzte: „Der Mann ist alt und schwach und guckt nach dem Tode aus. Er hat ein Rohr, durch das man Alles auf Erden sehen kann; ich rathe dir daher an, auf ihn loszuspringen, ehe er dich bemerkt, denn sonst könnte er kurz vor seinem Tode noch ein Gebet sprechen und du könntest sein Fleisch dann nicht recht verzehren!“ [1]) Das nun liess sich der Wolf nicht zweimal sagen. Er liess das Ohr des Hasen fahren und rannte auf den Jäger los. Dieser aber schoss auf den Wolf, der blutend auf die Erde sank und starb, der kleine Hase aber lief nach Hause, in seine Höhle, und lachte über seine Klugheit. . . .

Dies Märchen gehört in den Kreis der Erzählungen, welche Benfey (I, 180 ff.) ausführlich besprochen hat. Nahe verwandt scheint mir dies Märchen mit einer Fabel im Anvár-i-Suhaili zu sein, am nächsten aber steht es zum Märchen, welches Landsberg aus einem hebräischen Werke des 10. Jahrhunderts mittheilt (in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII, 1, 152). Diese hebräische Form, abgesehen dass sie mit Bibelstellen in Verbindung gebracht ist, möchte Benfey für die primäre halten (B. I, 185); meine bescheidene Ansicht wäre, dass im obigen Märchen der transsilvanischen Zeltzigeuner die der ältesten Grundform zunächst stehende Fassung zu suchen sei.

Zur elften Erzählung des III. Buches des Pantschatantra habe ich ein rumänisches Märchen aus Siebenbürgen und ein slovakisches aus Nordungarn mitzutheilen. Den Originaltext des rumänischen Märchens schrieb ich 1884 einem alten rumänischen Landmann nach, der es mir in Langendorf erzählte; es lautet in deutscher Uebersetzung also:

Die treulose Gattin.

In einem Dorfe lebte einmal ein reicher Bauersmann, der eine schöne, junge Frau hatte. Der Mann war sanftmüthig, geduldig und liess seine Frau im Hause schalten und walten, ohne sich darum zu bekümmern, ob das Weib auch stets das Rechte thue und das Unrechte lasse. Aber in seinem Hause lebte auch seine Mutter, die ihrer Schwiegertochter auf die Finger sah und gar bald bemerkte, dass dieselbe mit einem Burschen ein Liebesverhältniss unterhalte. Sie sprach mit ihrem Sohne einigemal darüber, aber dieser schenkte ihren Worten keinen Glauben, sondern sprach stets: „Ah,

1) Die Zigeuner glauben, dass das Fleisch der Thiere (resp. Menschen) sehr schlecht zu geniessen sei, die kurz vor ihrem Tode an Gott gedacht (oder gebetet) haben, daher sagen sie beim Essen zähen Fleisches: „dachte an Gott“ (gindinelás upro pro del).

was! Mutter du bist alt und siehst schlecht!“ Doch die alte Frau liess ihm keine Ruhe und bewog ihn endlich einmal, sein Weib auf die Probe zu stellen. Er sprach daher einmal zu seiner Gattin: „Liebe, ich gehe heute mit meiner Mutter zusammen in die Stadt, um dort die Fruchtpreise zu erfragen. Uebermorgen kehren wir zurück; bis dahin sorge auf die Wirthschaft, damit alles seinen rechten Weg gehe!“ Der Mann ging also mit seiner Mutter hinaus auf das Feld, gegen Abend aber kamen sie durch den Garten zurück in das Haus und verkrochen sich Beide in der Schlafkammer unter dem Bette der jungen Frau. Da hörten sie, wie sich die treulose Gattin draussen in der Wohnstube mit ihrem Geliebten unterhielt, ass und trank und froher Dinge war. Der Mann sprach zu seiner Mutter; „Ich gehe hinaus und schlage Beide todt!“ Die alte Frau versetzte: „Wo denkst du hin! Warte bis sie in die Schlafkammer kommen und sich niederlegen; erst dann weisst du, woran du bist!“ Der Mann brauchte nicht lange zu warten, denn gar bald kam seine Frau mit ihrem Geliebten in die Schlafkammer. Der Bursche entkleidete sich rasch und stieg ins Bett, die junge Frau aber quälte sich lange, bis sie ihre engen Stiefel von den Füssen brachte. Da erblickte sie zufällig das Fotastück (Fota = Frauenkleid) ihrer Schwiegermutter, das unter dem Bette hervorstach. Die junge Frau that, als hätte sie nichts gesehen; bei sich aber dachte sie: Wo die Glucke ist, da ist auch das Hühnchen! Na, wartet, ihr sollt euch Beide bekommen! . . . Sie stieg nun ins Bett und als ihr Liebster mit ihr die Freude genoss, erzählte sie ihm laut: „Mich rühre nicht an! ich bin ein ehrlich Weib und bleibe meinem lieben, guten Gatten treu! Ich habe dich bloss aus dem Grunde zu mir geladen, damit ich ein Unglück von mir abwende. Hör' nur: Die vergangene Nacht träumte es mir, dass die heilige Maria mich besucht und zu mir gesprochen habe: „Dein Mann wird dies Jahr sterben, wenn du nicht eine Nacht mit einem fremden Manne im Bette zubringst; doch darf er dich nicht berühren, denn thut er es, so verlierst du ausser deinem Manne auch noch deine gute, gute Schwiegermutter!“ Der Bursche erwiderte: „Was denkst du von mir? Ich sollte die Frau eines guten, redlichen Mannes berühren! Dein Mann ist der beste Gatte der Welt und verdient, dass ich dazu beitrage, sein Leben zu verlängern!“ Also sprachen die Beiden im Bette und als sie mit allem fertig waren und schwiegen, da hielt es der Mann unter dem Bette nicht länger aus, sondern kroch hervor, umarmte und küsste sein herziges Weibchen und rief: „Du bist die Perle aller Weiber! du willst, dass ich noch lange lebe und dir Vergnügen bereite!“ Zum Burschen aber sprach er: „Bleib im Bette bei meinem Weibe liegen, du redlicher Jüngling! Morgen werde ich dich für deine Güte belohnen. Jetzt bleibt ruhig im Bette liegen; wir gehen in die Wohnstube schlafen!“ Hierauf küsste er seine Frau und ging mit seiner Mutter in die Wohnstube schlafen. Nun, das war den Beiden im Bette eben recht. — Am nächsten

Morgen gab der Mann dem Burschen zehn Dukaten und sprach also zu ihm: „Nimm diese Kleinigkeit du edler Jüngling und ich bitte dich, schlaf noch zwei Nächte hindurch bei meiner Frau, damit ich recht lange lebe und meiner guten, lieben Frau recht viel Freude bereiten kann!“ Der Bursche erfüllte recht gerne den Wunsch des dummen Mannes, schlief noch zwei Nächte bei seiner Geliebten und war auch in Zukunft ein gerne gesehener Gast im Hause des reichen Bauern. . . .

Was die Darstellung dieser rumänischen Erzählung anbelangt, so stimmt sie im Ganzen genommen genau mit dem Märchen im Pantschatantra überein, wenn auch ihr Schluss weiter ausgeführt und raffinirt zugespitzt erscheint. Einige Verwandtschaft zeigt diese rumänische Darstellung auch mit der im Somadeva und weist ebenfalls „den sonderbaren Zug“ auf, dass der Mann sich nicht allein, sondern im Verein mit einer andern Person (im Somadeva mit seinem Schüler B. I. 371) unter das Bett legt.

Noch ein slovakisches Märchen, das ich in Henzlova (Nordungarn, Gömörer Comitat) hörte, will ich hier als einen weitern Ausläufer der 11. Erzählung des III. Buches des Pantschatantra in deutscher Uebersetznng mittheilen. Dies slovakische Märchen lautet also:

Die Wittwe und ihr Geliebter.

War einmal eine schöne, junge Wittwe, die war nur zwei Jahre verheirathet gewesen, denn ihr Mann pflegte als Rastelbinder die Welt zu durchwandern und starb weit von seiner Heimath irgendwo in Russland. Die junge Wittwe tröstete sich gar bald über den Tod ihres Mannes, der ja ohnehin die längste Zeit hindurch draussen in der Welt gewesen und sich gar nicht um sein junges Weib bekümmern konnte. Bald fanden sich zwei Burschen, welche die Wittwe zum Weibe begehrten. Der Eine war hässlich, aber reich, der Andere war ein schmucker Bursche, aber er war arm. Da wusste die Wittwe nicht, welchem von Beiden sie als Weib angehören solle. Sie liebte den armen Burschen, aber sie dachte dabei auch an den Reichthum des Andern. Da sagte sie einmal zu sich: Ich weiss nicht welchen von Beiden ich wählen soll? Ich will den wählen, der mich im Bette am meisten liebt. Jeder soll eine Nacht bei mir zubringen, dann will ich die Wahl treffen! . . . Und sie lud den reichen Burschen ein, die Nacht bei ihr zuzubringen; den nächsten Abend rief sie den armen Burschen zu sich und — sie konnte keine Wahl treffen. Sie rief daher wieder den reichen Burschen auf eine Nacht zu sich und dann den armen, und auch jetzt konnte sie keine Wahl treffen. Von nun an schlief bald der eine, bald der andere Bursche bei ihr und Jeder glaubte, er allein sei der Bevorzugte. Da traf es sich einmal, dass der arme Bursche die Nacht bei der Wittwe zubrachte, der reiche aber an die Thüre kam und Einlass begehrte. Die Wittwe liess ihren Geliebten unter

das Bett kriechen und öffnete dem reichen Burschen die Thüre. In der Stube war es finster und der reiche Bursche stieg ins Bett zur Wittwe, um die Nacht in Freuden zu verbringen. Da sprach aber die Wittwe also: „Rühre mich nicht an, denn ich bin nicht dein Weib. Ich liebe einen Andern und werde dem treu bleiben!" Der reiche Bursche versetzte: „Also warum lässt du mich bei dir liegen?" Die Wittwe sprach: „Ich hatte in der vergangenen Nacht einen furchtbaren Traum. Mir träumte, dass mein Geliebter unter dem Galgen stand und gehängt werden sollte. Da kam der heilige Petrus und sprach zu mir: „Dein Geliebter wird nicht gehängt werden, wenn du eine Nacht mit einem fremden Manne schläfst, ohne ihm zu gestatten, dass er dich berühre. Du bist eben recht gekommen und kannst die Nacht bei mir zubringen, aber mich darfst du nicht berühren!" Diese Worte erfreuten das Herz des armen Burschen, der sich unter dem Bette befand, aber der reiche Freier gab sich damit nicht zufrieden und schrie: „Sag, wer ist dein Geliebter?" Die Wittwe schwieg und da begann sie der Bursche zu schlagen. Ihr Geliebter kroch unter dem Bette hervor und rief: „Hier bin ich!" Da entstand eine Schlägerei und ein Blutvergiessen, wie man solches nicht jeden Tag sieht. Und das Ende? Der reiche Bursche erschlug die Wittwe, ihn aber schlug der arme Bursche todt. Am nächsten Tage wurde er eingesperrt und bald darauf gehängt. So wurde der Traum der Wittwe, den sie erlogen, doch zur Wahrheit. . . .

Theilweise — wenigstens was den Schluss anbelangt, ist mit der soeben mitgetheilten rumänischen Erzählung verwandt folgende ungarische Romanze, deren Originaltext sich in Arany-Gyulai's Sammlung (Népköltési gyüjtemény II, 45) befindet und die wir hier verdeutscht mittheilen:

Dort bei Léva [1]) liegt ein Weib
In dem Bette, krank am Leib.
Kranke Frau ist durstig sehr,
Doch sie hat kein Wasser mehr.
Drum den alten Eheherrn
Schickt sie hin zum Brunnen fern.
Ging der Gatte kaum davon,
Lag beim Weib der Liebste schon.
Als zurück der Gatte kam,
Liebster auf der Bank Platz nahm.
„Krankes Weibchen, Täubchen mein,
Sprich, wer lag im Bette dein?"
„„Kätzchen fing sich Mäuse hier,
Wälzte sich im Bett bei mir!""
„Liebes Frauchen, Täubchen krank,
Sprich, wer liegt hier auf der Bank?"

1) Stadt in Oberungarn.

„„Wand'rer ist's; es friert ihn sehr;
Kam sich zu erwärmen her!""
In die Tasche greift der Mann,
Giebt dem Wand'rer Geld sodann.
Und der Frau es sehr gefällt,
Dass ihr Lieb noch Geld erhält!

Eine auffallende Aehnlichkeit mit der sechzehnten Erzählung des III. Buches des Pantschatantra (Benfey II, 277) hat ein slovakisches Märchen, das ich 1884 in Nadabula (Nordungarn, Gömörer Comitat) eine alte Bäuerin erzählen hörte. Grosse Verwandtschaft hat dies Märchen, wenigstens was den Schluss anbelangt, mit dem 51. in Pröhle, Kinder- und Volksmärchen (Leipzig 1853) und mit einem inedirten Märchen der Siebenbürger Sachsen, das ich 1883 in Hammersdorf hörte und wörtlich aufgeschrieben habe. Ich erlaube mir nun, diese beiden Märchen hier mitzutheilen um so eher, da Benfey mit Bezug auf die betreffende Erzählung bei Pröhle schreibt: „Ich vermuthe fast, dass wir noch Mittelglieder finden werden, die uns entschieden berechtigen, diese Erzählung aus der indischen historisch abzuleiten".

Das slovakische Märchen lautet deutsch also:

Die reiche Frau und ihr armer Mann.

In einem Dorfe lebte einmal ein armer Mann, der bekam ein sehr reiches Mädchen zur Frau und dies geschah also: Der arme Mann, der übrigens ein schmucker Jüngling war, ging einmal hinaus zum Gebirgsbach, um Forellen zu fangen. Da kam ein Wolkenbruch und unser Mann suchte eilig sein Dorf zu erreichen. Als er über eine Brücke schritt, sah er unter sich im angeschwollenen Bach ein Mädchen mit dem Tode ringen. Er sprang ins Wasser und zog die Maid heraus, die eine Tochter sehr reicher Leute war. Die Eltern gaben ihm ihre Tochter zur Frau und als sie bald darauf starben, erbte die Frau des armen Mannes ein sehr grosses Vermögen. Ihren Mann hatte sie nicht lieb, sondern liebte einen Burschen im Dorfe, dem sie die besten Speisen und Getränke zukommen, ihren Mann aber beinahe verhungern liess. Ihr Mann merkte es wohl, dass es nicht mit rechten Dingen zugehe, doch er musste schweigen, denn wenn er etwas sprach, schrie ihn die Frau gleich an: „Du bist ein armer Teufel und ich habe aus dir einen Menschen gemacht! Du hast zu schweigen und Gott, dem Herrn zu danken, dass ich dich füttere!" Der Mann also schwieg. Einmal sah er, wie seine Frau Kuchen buk und süssen Branntwein bereitete. Er fragte: „Für wen bereitest du diese herrlichen Sachen?" Die Frau wurde verlegen und sprach: „Ich will Nachmittag hinauf zur Wallfahrts-Kapelle und diese Sachen vor dem Bilde der Mutter Gottes niederlegen, damit der Einsiedler, der in der Nacht dahin zu kommen pflegt, sie findet und verzehrt. Er wird dann für unser Seelenheil beten!" Der Mann schwieg und als Nachmittag seine

Frau hinaus ins Gebirge zur Wallfahrts-Kapelle ging, schlich er hinaus und gelangte auf Seitenwegen vor seiner Frau zur Kapelle und versteckte sich hinter dem Bilde der Mutter Gottes. Seine Frau kam auch hin, kniete vor dem Bilde nieder und betete. Dann stand sie auf und wollte sich entfernen, um den Kuchen und Branntwein ihrem Liebsten zu bringen. Als sie sich erhob, sprach sie laut: „Mutter Gottes, erhöre mein Gebet!“ Da sprach ihr Mann mit verstellter Stimme hinter dem Bilde: „Ja, ich will dein Gebet erhören, wenn du deinem Manne immer Kuchen und süssen Branntwein giebst; dann wird er blind werden und du kannst frei thun, was du willst!“ Als nun die Frau nach Hause kam, gab sie ihrem Manne Kuchen zu essen und süssen Branntwein zu trinken, so viel er nur essen und trinken mochte. Von nun an geschah dies alle Tage und der Mann sagte jeden Tag zu seinem Weibe: „O weh! meine Augen werden täglich immer schwächer! Ich werde ganz blind werden!“ Darüber freute sich die Frau gar sehr und als eines Tages ihr Mann sagte: „O mein Gott! ich sehe gar nichts mehr! Ich bin blind geworden!“ — da rief sie ihren Geliebten herbei und sprach zum Gatten also: „Lieber Mann, wir wollen dich zum Bild der Mutter Gottes führen; dort sollst du beten, vielleicht wirst du wieder sehend werden!“ — „O ja, liebe Frau!“ erwiderte der Mann, „führt mich hin!“ Als ihn die Frau und ihr Geliebter ins Gebirge führten, da kamen sie an einen tiefen Fluss. Der Geliebte der Frau fasste nun den Mann an und wollte ihn ins Wasser werfen; dieser aber schrie: „Ihr glaubt ich bin blind! Jetzt sollt ihr es merken, dass ich sehend bin!“ Hierauf ergriff er den Burschen, warf ihn ins Wasser und seiner Frau schlug er beide Augen aus; hierauf verschwand er und ward nicht mehr gesehen. . . .

Das siebenbürgisch-sächsische Märchen lautet also:

Der versoffene Hans.

Es war einmal ein Mann und eine Frau, die im Anfang ihrer Ehe in Frieden und in Glück mit einander lebten. Gar bald aber änderte sich ihr Leben, denn der Mann sass lieber in der Dorfschenke, als zu Hause und bald nannte man ihn im Dorfe den „versoffenen Hans“. Die Frau grämte sich anfangs, gar bald aber fand sie bei einem jungen Wittwer Trost und bekümmerte sich nicht weiter um ihren Mann. Der Hof und die Aecker waren ihr Eigenthum und ihrem Manne gab sie nur so viel, als sie eben wollte. Da war es an einem Christabend, als die Frau um Mitternacht zum Brunnen ging, um dort frisches Wasser zu trinken, damit sie dann von ihrem zukünftigen Schicksal träumen solle. Ihr Mann schlich ihr nach und versteckte sich hinter der Brunnenbrüstung. Als seine Frau das Wasser trank, sprach er mit verstellter Stimme: „May (Marie), ich bin die Hockefrau und will dir einen guten Rath geben! Gieb deinem Manne so viel zu trinken, als er nur will; dann wird er blind werden und du kannst mit ihm machen, was du willst!“

Die Frau erschrak und lief nach Hause. Vom nächsten Tage an gab sie ihrem Manne Wein und Branntwein zu trinken, so viel dieser nur wollte. Und Hans lamentirte den ganzen Tag über: „Frau, ich sehe von Tag zu Tag immer schlechter, ich werde noch blind; gieb mir Wein, damit ich mir den Kummer vom Herzen spüle!" Die Frau freute sich darüber und gab ihm Wein; als er einmal sagte, dass er gar nichts mehr sehe, da besprach sich die Frau mit ihrem Geliebten und sie führten den versoffenen Hans hinaus zum Fluss, wo sie ihn ins Wasser werfen wollten; aber Hans merkte ihre Absicht und betrunken wie er war, erschlug er den Geliebten seiner Frau. Er wurde bald darauf eingesperrt und starb im Kerker. . . .

Denselben Stoff behandelt auch eine Volksromanze der transsilvanischen Bulgaren, die sich in zerstreuten, kleinen Colonien im Südwesten Siebenbürgens als Gärtner und Feldbauer niedergelassen. Ich theile dieselbe nach dem Originaltext, der sich in meiner inedirten Sammlung siebenbürgischer Volksdichtungen befindet, in deutscher Uebersetzung mit: [1])

Stana ging, die Junge in's Gebirge,
In's Gebirg hinauf im Frührothscheine,
Ihren Mann zu suchen, den Holzspalter,
Dem sie angetraut war wider Willen,
Dem sie jeden Bissen stets missgönnte.
An den Herrn sie wandte mit Gebet sich:
„O du Herrgott, o du lieber Herrgott!
Wolle mich von meinem Mann befreien,
Mich befrei' von ihm, den ich nicht liebe,
Dass mit Leib und Seel' ich dem gehöre,
Den mein Herz seit meinen Kindestagen,
Seit den wonnigen, liebt und stets anbetet!"
Dort in einer Höhle sass ihr Gatte,
Der Verhasste, ihre Worte hörend
Rief er mit verstellter, lauter Stimme:
„Höre auf mein Wort; ich bin die Juda! [2])
Hingelangt vor Gott ist wohl dein Flehen;
Drum will ich dir einen Rathschlag geben:
Deinen Mann lass' jeden Tag gut tafeln,
Gieb ihm starken Ungarwein zu trinken,
Reinen Wein, so viel er nur sich wünschet!
Du bist reich und hast ja viel Vermögen,
Lass' ihn als Holzspalter sich nicht quälen!
Lass' zu Haus ihn sitzen, essen, trinken;

---

1) Ueber die bei den Bulgaren als besondere Zier betrachteten Wiederholungen und poetische Diction überhaupt s. Rosen G., Bulgarische Volksdichtungen, S. 28.

2) Juda = Fee; s Rosen a. a. O. S. 35.

Dann wird er in kurzer Zeit erblinden
Und auch sein Gehör wird er verlieren;
Und du kannst dann stets mit deinem Liebsten
Auch in seiner Gegenwart das treiben,
Was du eben willst, wozu du Lust hast!
Hör' auf meine Worte, Frau, du junge,
Und befolge meinen guten Rathschlag;
Denn dein Mann wird grade hundert Jahre
Leben, also steht's ihm vorgeschrieben
In den Sternen oben, in den gold'nen.
Töricht also wär's für dich zu hoffen
Dass dein Gatte bald mit Tod abgehe!"
Stana hört', die junge, diese Worte
Und sie lief nach Hause, kocht' und schmorte
Gute Speisen, holte Ungarweine;
Und als abends heimgekehrt ihr Gatte,
Konnt' nach Herzenslust er essen, trinken.
Und so ging's nun alle, alle Tage
Und der schlaue Mann sprach einst zur Gattin:
„Höre meine Liebe, höre Gute!
Bin erblindet, kann schon nichts mehr sehen;
Taub bin ich geworden, kann nichts hören!"
Dies erfreute sehr das Herz der Gattin
Und bei ihr nun wohnte, schlief und lebte
Ihres Herzens Einz'ger, ihr Geliebter. —
Einmal sprach da Stana zu dem Buhlen:
„Besser wär' es, wenn den blinden Gatten
In den Brunnen wir Beid' werfen sollten!
Denn viel Geld schon kosten mich die Weine,
Und es schmilzt bedenklich mein Vermögen!"
Diese Worte hörte der Holzspalter
Und als Stana nachts mit ihrem Buhlen
Ihn ergreifen wollten, ihn zu tödten,
Fanden sie ihn längst schon vorbereitet,
Ihn gerüstet mit der schweren Holzaxt.
Weiss nicht war es statthaft, war's unstatthaft,
Der Holzspalter hat erschlagen Beide. . . .

Zur ersten Erzählung des V. Buches des Pantschatantra erlaube ich mir eine armenische Erzählung aus Siebenbürgen mitzutheilen, die ich 1881 im Städtchen Szépvíz einen armenischen Greis erzählen hörte. Der Erzähler, ein illiterater Mann, hatte sie noch in seiner Kindheit von seiner Grossmutter, einer aus Erivan stammenden Frau vernommen. Diese Erzählung lehnt sich mehr an die des türkischen Tûtinâmeh an, als an die des Pantschatantra, deutet jedoch durch den Umstand, dass der Kaufmann sein ganzes Vermögen als Almosen verschenkt, auf buddhistischen Ursprung, wie dies Benfey (I, 477) mit Bezug auf die betreffende Erzählung des

Tûtinâmeh bemerkt. Auch der Schluss stimmt mit dem Tûtinâmeh überein, indem auch hier der Kaufmann „wegen des vorgeblichen Mordes befragt, erklärt: der (Barbier) Schneider sei seit einigen Tagen ‚wahnsinnig'" (B. I, 477). Höchst wahrscheinlich erscheint es also, dass die Quelle der folgenden armenischen Erzählung der Tûtinâmeh ist.

Die armenische Erzählung lautet in deutscher Uebersetzung — bei welcher mir mein Freund, der Mechitarist Dr. Werthanes behülflich war, — also:

Der überkluge Schneider.

Es lebte einmal vor vielen, vielen Jahren ein sehr reicher Kaufmann, der in allen seinen Geschäften stets nur Erfolg und Glück hatte. Als er sich schon in seinem dreissigsten Jahre ein grosses Vermögen erworben hatte, da dachte er bei sich: Gott will mich mit Ueberhäufung seiner Gnade nur in Versuchung führen! Darum ist es wohlgethan, wenn ich mein ganzes Vermögen den Armen gebe und mein Geschäft wieder von vorne beginne! — So dachte der reiche Kaufmann und that auch also. Er vertheilte sein ganzes, grosses Vermögen unter die Armen und begann sein Geschäft von Neuem. Da hatte er in einer Nacht einen wundersamen Traum. Er träumte, dass ein weissgekleideter Mönch zu ihm gekommen sei und also gesprochen habe: „Du hast in Gottes Namen dein Vermögen unter die Armen vertheilt. Ich will dich nun tausendmal reicher machen, als du es vordem gewesen! Morgen komme ich zu Mittag zu dir; dann nimm ein Beil und zerspalte damit meinen Kopf; ich werde dann zu einem grossen Goldklumpen verwandelt werden, der tausendmal mehr werth ist, als dein früheres Vermögen!" Als der Kaufmann erwachte, lächelte er über seinen wundersamen Traum. Als es Mittag wurde und gerade Niemand in seinem Gewölbe sich befand, trat der weissgekleidete Mönch ein und blieb vor dem Kaufmann stehen. Dieser ergriff ein Beil und spaltete mit einem Hieb den Schädel des Mönches, der sich dann sogleich in einen grossen Goldklumpen verwandelte. In demselben Augenblicke trat ein Schneidermeister in das Gewölbe, um Einkäufe zu machen. Er sah den grossen Goldklumpen und den verlegenen Kaufmann. Da fragte er: „Woher hast du dies viele Gold? Du hast ja vor einigen Tagen dein ganzes Vermögen unter die Armen vertheilt! Und woher ist dies blutige Beil in deiner Hand?" Der Kaufmann wurde hierauf noch verlegener und erzählte nun dem Schneider, er habe einen Mönch todtgeschlagen und dessen Leichnam habe sich sofort in diesen grossen Goldklumpen verwandelt. Er füllte dem Schneider alle Taschen mit Gold an und bat ihn, über die Sache zu schweigen. Der Schneider versprach, keinem Menschen hiervon auch nur ein Wörtchen zu sagen, und als er sich entfernte, dachte er bei sich: Nun, wenn dies dem Kaufmann gelungen ist, warum sollte es nicht auch mir gelingen! — Stracks lief er ins

Kloster und bat zwölf fromme Mönche zu sich zum Abendessen. Als es Abend wurde, kamen die zwölf Mönche in die Wohnung des Schneiders; dieser hiess sie in einem Zimmer Platz zu nehmen, gleich werde das Abendessen aufgetischt werden. Zu einem der Mönche aber sprach er: „Ehrwürdiger Vater! komm mit mir in meine Werkstätte, ich habe dir etwas unter vier Augen mitzuteilen!“ Der Mönch folgte ihm nach und als sie Beide allein in der Schneiderwerkstätte waren, da erschlug ihn der Schneider. Als er sah, dass sich der erschlagene Mönch nicht in Gold verwandelte, da dachte er bei sich: Nun, es muss nicht der Richtige gewesen sein! Ich will's gleich mit einem andern versuchen! — Und rief den zweiten Mönch in die Werkstätte und erschlug ihn; so machte er es mit allen, bis auf drei Mönche; denn als er bereits den zehnten Mönch erschlagen hatte und sich noch keiner gefunden hatte, dessen Leichnam sich in Gold verwandeln wollte, da wurde der Schneider wüthend und stürmte mit dem blutigen Beil ins Zimmer zurück, um die noch übriggebliebenen Mönche todtzuschlagen. Diese aber setzten sich zur Wehr, bändigten den Schneider und überlieferten ihn dem Gerichte. Dort gestand der unglückliche Mann seine That und sagte, dass ihn der Kaufmann gelehrt habe, Mönche todtzuschlagen und so zu Reichthum zu gelangen. Als man den Kaufmann vorlud, sagte dieser, dass der Schneider gestern bei ihm im Gewölbe gewesen sei nnd hätte auch ihn tödten wollen; er denke, der Schneider sei wahnsinnig und wisse nicht, was er rede und thue! — Die Richter waren auch derselben Meinung und liessen den Schneider einsperren. Er starb auch bald darauf im Kerker, der reiche Kaufmann lebte aber ungestört weiter. . . .

In diesem armenischen Märchen fehlt als Grundlage der Glaube, „dass, wenn sich jemand in seinen frühern Existenzen (dem buddhistischen Glauben gemäss) einen Schatz erworben, dieser in Menschengestalt zu ihm komme und, sowie seine ganze Menschenhülle erschlagen sei, sich in seine eigentliche Substanz — in Gold verwandle“ (B. I, 478). Diese Grundlage fehlt zwar, aber trotzdem lässt es sich kaum bezweifeln, dass der uranfängliche Ursprung dieses armenischen Märchens ein rein buddhistischer gewesen sei.

Zur dritten Erzählung des V. Buches des Pantschatantra theile ich ein inedirtes rumänisches Märchen aus dem Südosten Siebenbürgens mit, das mir Herr Alex. Moga aus seiner Sammlung rumänischer Volksdichtungen zu überlassen die Güte hatte. Einzelne Züge dieses Märchens verrathen buddhistischen Ursprung; so das Rad mit den goldenen, silbernen und diamantenen Speichen und scheint mir eben durch diesen besondern Zug, worin alle bekannten, hierher gehörigen Märchen anderer Völker von der sanskritischen Vorlage oder Quelle abweichen, vielleicht eine mongolische oder andere unbekannte Vorlage gehabt zu haben, die direkt auf sanskritischer Grundlage fusste. [1])

---

1) Vgl. **Liebrecht**, Zur Volkskunde S. 112.

Das rumänische Märchen lautet in deutscher Uebersetzung also:

Die unzufriedenen Brüder.

Es lebten einmal vier Brüder, die waren sehr arm und wie es einmal bei armen Leuten zu geschehen pflegt, so lebten auch diese vier Brüder in fortwährendem Hader und Zwist miteinander. Da beschlossen sie einmal in die Welt zu gehen und ihr Glück zu versuchen. Sie wanderten also von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt und kamen endlich in einen grossen Wald, wo in einer kleinen Hütte eine uralte Frau wohnte. Sie traten in die Hütte ein, grüssten und baten um Almosen. Die alte Frau fragte sie aus und als sie von ihrer grossen Armuth hörte, da sprach sie also zu den vier Brüdern: „Ich will eurer Armuth ein Ende machen und bewirken, dass ihr reiche Leute werdet, so ihr klug seid und euer Glück nicht durch Habsucht verscherzt! Nehmt dies rothe Knäuel und lasst es vor euch herlaufen; wo es stehen bleibt, dort ist ein Schatz vergraben!“ Sie gab ihnen ein rothes Knäul und als sie dasselbe auf die Erde legten, rollte es langsam vorwärts. Die vier Brüder folgten dem rothen Knäul nach und als dasselbe nach einer Weile am Fusse eines grossen Berges stehen blieb, begannen sie an dem Orte zu graben und fanden viel Eisen. Da sprach der Jüngste: „Bleiben wir hier! Wir können Jahr aus Jahr ein hier Eisen graben, dasselbe verkaufen und reiche Leute werden!“ Die drei Brüder versetzten hierauf: „Wenn du willst, so kannst du hier bleiben, wir aber gehen weiter und suchen uns etwas besseres!“ Der Jüngste blieb beim grossen Berge voll Eisen zurück, während seine drei Brüder dem weiterrollenden Knäul folgten. Nach einer Weile blieb das rothe Knäul vor einem grossen Berge stehen und als die drei Brüder nachgruben, fanden sie Silber. Da sprach der jüngste der drei Brüder: „Bleiben wir hier! wenn wir diesen Berg ausgraben, haben wir so viel Silber, dass noch unsere Kindeskinder steinreiche Leute sein werden!“ Die beiden Brüder aber versetzten: „Wir gehen weiter und suchen uns was Besseres! Wenn du aber willst, so kannst du hier bleiben!“ Der jüngste Bruder blieb also beim Berg voll Silber zurück, während seine beiden Brüder dem weiterrollenden Knäul nachfolgten. Nach einer Weile blieb das Knäul abermals vor einem hohen Berge stehen. Die beiden Brüder gruben nach und fanden Gold. Da sagte der jüngere Bruder: „Nun, wir wollen hier bleiben! Wenn wir den Berg ausgraben, haben wir mehr Gold als alle Kaiser und Könige der Welt!“ Der ältere Bruder aber versetzte: „Ich bleibe nicht hier, sondern gehe weiter! Es wird noch Besseres folgen. Wenn du willst, so bleibe hier!“ Der jüngere Bruder blieb also beim grossen Berge voll Gold zurück, während der älteste der vier Brüder dem weiterrollenden Knäuel nachfolgte, das nach einer Weile vor einem grossen Berge stehen blieb. Der Bruder grub also nach und auf einmal sprang aus der Erde ein Rad hervor, das hatte drei silberne, drei goldene

und drei diamantene Speichen. — Aha! dachte sich der Bruder, diese drei diamantenen Speichen sind mehr werth, als alles Gold, Silber und Eisen meiner drei Brüder! — Er wollte nun die diamantenen Speichen ergreifen, aber da begann das Rad sich windschnell zu drehen und riss dem Bruder beide Arme ab. Nun lag er blutend da und flehte zu Gott um Hilfe. — Inzwischen dachte sich der jüngste der vier Brüder: Ich gehe doch auch meinen Brüdern nach! Was soll ich mich hier mit dem Eisen abquälen, wenn ich was Besseres haben kann! — Er ging also weiter und fand bald seinen Bruder, der beim Silber zurückgeblieben war. Er wollte sich ihm schon anschliessen, doch dieser sprach: „Ei, lassen wir das Silber, gehen wir unsern Brüdern nach, die werden was Besseres gefunden haben!“ Also gingen sie weiter und stiessen bald auf den Bruder, der beim Gold zurückgeblieben war. Dieser sprach nun zu seinen jüngern Brüdern: „Lassen wir das Gold hier liegen und gehen wir unserm ältesten Bruder nach; der wird jedenfalls Diamanten gefunden haben!“ Die drei Brüder gingen also weiter und fanden endlich ihren ältesten Bruder ohne Arme vor dem Rade mit den drei goldenen, drei silbernen und drei diamantenen Speichen liegen. Er erzählte ihnen weinend den Vorfall. Da begannen die Brüder zu jammern und sprachen: „O könnten wir wenigstens den Berg voll Gold wiederfinden!“ Ja, aber sie fanden den Weg nicht mehr. Da wollten sie wenigstens die goldenen und silbernen Speichen des Rades erlangen, aber das Rad begann sich windschnell zu drehen und brach ihnen die Arme ab. Da lagen nun die vier unzufriedenen Brüder ohne Arme, weinend und jammernd auf der Erde. Auf einmal verschwand das Rad und es erschien die uralte Frau, die ihnen das rothe Knäul gegeben hatte und sprach also: „Hab ich euch nicht gesagt, dass ihr nur so reiche Leute werden könnt, wenn ihr nicht habsüchtig werdet? Ich will euch eure Arme wieder einsetzen und heilen, dann aber geht von hinnen, so arm, als ihr her gekommen seid!“ Die alte Frau setzte nun jedem der vier Brüder seine abgerissenen Arme ein, heilte sie durch ein zauberkräftiges Wasser und hiess sie gehen. Wer etwas hat und sich noch mehr wünscht, verliert gar oft auch das, was er hat. . . .

Zur neunten Erzählung des V. Buches des Pantschatantra erlaube ich mir zwei Märchen mitzutheilen, und zwar ein Märchen der südungarischen Zeltzigeuner und ein ungarisches Märchen der Siebenbürger Szekler; beide Märchen stammen aus meiner inedirten Sammlung.

Das Märchen der südungarischen Zeltzigeuner schliesst sich mehr an die Darstellung des südlichen (Dubois') Pantschatantra an, indem auch hier ein Bettler der Projectenmacher seine grosse Zukunft auf drei Gefässe, eins mit Milch, eins mit Honig und eins mit Wein baut. Der Schluss stimmt mit der arabischen Bearbeitung überein, indem der Bettler nicht seine Frau, sondern seine

drei Jungen zu strafen denkt. Der Originaltext dieses Märchens lautet:

O mángipneskro trin pirensá.

Avlás yekvár yek mángipneskro, ko jiálás sákovo sáváto ándre sáve ker te mángelás. Te pál pátráyákri sáváto jiálás yekvár ándro gáv te mánushá dená leske bute márhá.[1]) Leskro gono máriklensá te másensá pçerdo ávlás te átunci dená leske várekáy yeká piri tçudensá, várekáy dená leske yeká piri ávyinensá te o pishálo delás leske yeká piri molensá. Atunci prejiálás, prejiálás kere o mángipneskro. Yov beshelás dures upro pro mál ándre cigne kolyibá. Upro drom pçáres leske ávlás te yov beshelás ándre yeká shánçá the páshlyol kámelás. Kerelás trin pirá ángál leskre punrá te dikhelás, dikhelás márhá, ke leske ávnás pál leskro gono. Yov çávelás cigno más te márikli, átunci piyelás mol te gindelás pál coripen. Yov penelás: „Hoske ná me çáv jivese más te márikli te piyáv mol? Hei, ádáles ná ácel mánge dures! me the keráv, hoy bárváles ávává!" Lávelás piri molensá te piyelás cigne mol. Atunci penelás: „Hei, hei! Me the ávává bárváles! Adá mol láces hin; me ná buter piyáv; me biknáv ádáles te den mánge lová! Lovensá ciñáv mánge yeká cátrá, ke kerel yándrá; yándrensá ávná káçnorá! Hei, átunci káçnolo más me çáv! Me biknáv tçud, te ávyin me biknáv! Atunci hin mánge but lová te me ciñáv mánge yeká cigne báli; kána bárvályol, bálá kerel te átunci me the çáv báliçoro más! Hei, ádáles me keráv! No, cigne mol megish me piyáv!" Te piyelás ishmet cigne mol, ke ávelás pál leskro shero. Yov penelás átunci: „Mosht ligráv pirá ándre m're kolyibá te pál sirbotáre me ciñáv mol, tçud te ávyin. Me gindináv upro lenge, the ná m're trin cávorá cáren! Hei, me bute kinlodáv ádá cávorensá! Uvá m're romñi miseçes kerel cávoren; kerel sáve lenge; uvá me, — me jivese márává len, márává len te táysá márává! Káde, káde jiuklen me márává, káde! káde! me márává len!" Te vástensá te punrensá márelás te cingárdelás táysá: „Káde, hei káde! káde jiuklen me márává!" Atunci yekvár: „Circárcir!" Leskro punro piri molensá cingárelás; ádá perel pro piri tçudensá, ádá upro piri molensá perel. Atunci o mángipneskro máy the rovelás: „Oh m're mol, m're ávyin, m'ro tçud! Oh m're cátrá, oh m're bálá!" Sáve leskro punrehá fuc ávlás. . . .

Das Märchen lautet in genauer deutscher Uebersetzung also:

Der Bettler mit den drei Töpfen.

Es war einmal ein Bettler, der pflegte jeden Samstag von Haus zu Haus zu gehen und sich Almosen zu sammeln. Auch am Oster-

---

[1]) = Gegenstand, Gabe; vgl. das ungarische: marha Vieh, Rindvieh.

Samstag ging er also einmal das Dorf entlang und bekam von den Leuten sehr viele Gaben. Sein Brotsack war schon gefüllt mit Kuchen und Fleisch und obendrein bekam er noch an einem Orte einen Topf voll Milch, an einem andern Orte erhielt er einen Topf voll Honig und der Schenkwirth gab ihm einen Topf voll Wein. Nun also trabte der Bettler nach Hause. Er wohnte weit draussen auf dem Felde in einer kleinen Hütte. Auf dem Wege wurde er müd und setzte sich in einen Schanzen nieder um zu rasten. Er stellte die drei Töpfe vor seine Füsse hin und besah sich die Gaben, die sich in seinem Sacke befanden. Er ass ein Stück Fleisch und ein Stückchen Kuchen, dann trank er vom Wein und begann über seine Armuth nachzudenken. Er sprach also vor sich hin: „Warum kann ich nicht jeden Tag Fleisch und Kuchen essen, und Wein trinken? Nun, das kann nicht so bleiben! ich muss trachten, irgendwie reich zu werden!“ Er hob den einen Topf auf und trank ein wenig Wein. Dann sprach er weiter: „Ja, ja! ich muss reich werden! Dieser Wein ist sehr gut; ich trinke nichts mehr davon; ich will ihn verkaufen und Geld dafür bekommen! Für das Geld kaufe ich mir eine Henne, die legt Eier, aus den Eiern werden Hühnchen! Ja, dann kann ich Hühnerfleisch essen! Ich verkaufe auch die Milch, auch den Honig verkaufe ich! Dann habe ich viel Geld und kaufe mir auch ein kleines Schweinchen; wenn das gross wird, bekommt es Junge und dann kann ich Schweinefleisch essen! Ja, so thue ich es! Na, ein Tröpflein Wein trinke ich aber doch noch!“ Und er trank abermals ein wenig Wein, der ihm nun in den Kopf stieg. Er sprach weiter: „Jetzt trage ich die Töpfe in meine Hütte und erst nach den Feiertagen verkaufe ich den Wein, die Milch und den Honig. Ich werde schon sorgen, dass meine drei Jungen nicht davon naschen können! Ja, ich habe meine liebe Plage mit diesen Rangen! Aber meine Frau die sorgt schlecht auf die Kinder; sie lässt ihnen alles zu; aber ich, — ich werde die Kerle jeden Tag prügeln; von nun an werde ich sie schlagen, schlagen und immer nur schlagen! So, so werde ich die Kerle hauen, so! so! haue ich sie!“ Dabei schlug er mit Händen und Füssen um sich und schrie in einem fort: „So, ja so! so werde ich die Kerle prügeln, so!“ Da auf einmal: „Klingklangklirr!“ Er hatte mit seinem Fusse den Honigtopf zertrümmert; dieser fiel auf den Milchtopf, der den Weintopf umschlug. Nun begann der Bettler zu jammern: „O mein Wein, mein Honig, meine Milch! O meine Hühner, o meine Schweine!“ Alles hatte er mit einem Fusstritt verloren. . . .

Die ungarische Fabel schliesst mehr an die des Hitopadesa an, die sich auch in Tausend und eine Nacht, I, 540 (Weil) mit schwacher Abänderung wiederfindet und wahrscheinlich aus letzterer Sammlung ins ungarische Volk überging, wie sie denn auch im Deutschen aus der Literatur ins Volk drang und das KM. bei Grimm Nr. 164

erzeugte und auch zur Bildung von Nr. 168 wesentlich beitrug (vgl. Grimm, III, 244; Benfey I, 501)[1]).

Der Töpfer und sein Topf.

Es war einmal ein Töpfer, der war sehr arm und hatte noch obendrein viele Kinder und war noch obendrein mit einem recht bösen Weibe gesegnet. Seine Frau schlug ihm Tag für Tag seine grosse Armuth vor und da verfiel der arme Töpfer auf einen eigenthümlichen Gedanken. Er machte nämlich einen so grossen Topf, dass zwei Paare darin ganz gut den Csárdás hätten tanzen können. Er fuhr nun mit diesem Riesentopf und mit vielen andern, gewöhnlichen Töpfen, Deckeln, Schüsseln und Tellern zur nächsten Stadt auf den Jahrmarkt Auf dem Wege dachte er nach, wie viel Geld er für seinen Riesentopf erhalten werde! Mit dem Gelde wollte er sich einen Acker kaufen, die Hälfte des Korns verzehre er und seine Familie, die andere Hälfte aber wolle er jedes Jahr verkaufen und dann nach zwei, drei Jahren seine Hütte aufbauen, auch bessere Pferde sich kaufen; denn diese Mähren, die er jetzt habe, die sind das Futter nicht werth! Da schlug er unverhofft zwischen die langsam dahintrabenden Gäule; diese erschraken darob, stürmten blindlings vorwärts, warfen den Wagen sammt dem Töpfer, seinem Riesentopf und seinen übrigen Töpfen, Deckeln, Tellern und Schüsseln um, so dass alles Geschirr in tausend Scherben zerbrach Da lag nun der arme Töpfer zwischen den Scherben und war und blieb der arme Teufel, der er von jeher gewesen. . . .

Als eine interessante Nebenform zur elften Erzählung des V. Buches des Pantschatantra theile ich noch folgendes Märchen der südungarischen Zigeuner mit. Es lautet im Original:

E godyáver dáy.

Yekvár ávlás yeká core romñi, ke yevende jiálás ándro foros te moturá yoy biknelás. Avnás láke duy cávorá, ke ándre çev ná the mukelás; láke lávelás ádálen ándro foros. Te odoy moturá bikyehás, kere ávelás ándre çev; upro pro drom pál yivore mál ávelás kiyá láke yek báro ruv, ko sik kiyá láke çucelás. Atunci penelás e romñi kiyá cávenge: „Atunci cingárden báres te báres: ‚Ruveskro más! ruveskro más!‘“ E cávorá cingárdená báre muyensá: „Ruveskro más! ruveskro más!“ Káná o ruv áshunelás, ácelás te romñáke pçucelás: „So cingárden tire ficorá?“ E romñi penelás: „Cingárden: ‚Ruveskro más! ruveskro más!‘ uvá ruvengré más máy láces, máy láces yon çáven! Ná dikhes tu, me soráles láv len! Mukáv len, cingáren tut!“ E cává táysá te táysá cingárden: „Ruveskro más! ruveskro más!“ Atunci tráselás o ruv te presikovelás. Yov ávelás kiyá pçáro resuneske, ko leske cingárdelás: „Káy, gákko? káy sikoves?“ O ruv ácelás te penelás leskro gákkeske: yov ávelás

1) Vgl. Gleim's Gedicht: Der Milchtopf.

kiyá yeká romñáke, káske ávnás duy cávorá, ke táysá cingárdená: „Ruveskro más! ruveskro más!“ Káná e romñi the mukelás e cávoren, les the cingárená te çávená. Atunci o resun máy áselás te penelás: „Tu sál táysá dilyino ficor, tu gákko, oh ruveyá! Tute cigne cávorá the tráden! Me som pcáres te ná pálpáláváv tuhá. Te jánes, ádá shelehá bánderá tu mán upro pro t'ro dumno, the me ná telebukáv te átunci sikováv pápále. Amen kiyá romñáke duy cávorensá ávás te len çávás!“ O ruv bánderelás resunes báres upro pro leskro dumno te kiyá romñi sikovelás. Káná ádá dikhelás len, cingárdelás: „Tu rushto ficores sál! tu resuneyá! Tu penelás, the mánge trin ruven ánelás te átunci ánes cák yekes! So m're cávorá yek ruves çáven?“ Káná áshunelás o ruv, pálpálsikovelás te prejiálás, báres jiálás. O resun telebukelás te ná uprobánderelás shelo te máshkár bárá merelás; o ruv sikovelás kores, te bukelás ándre báre çev te pçágerelás leskre korri . . . .

In deutscher Uebersetzung lautet dies Märchen also:

Die schlaue Mutter.

Es war einmal eine arme Zigeunerin, die ging zur Winterszeit in die Stadt, um Besen zu verkaufen. Sie hatte zwei kleine Kinder, die sie in der Erdhöhle [1]) nicht zurücklassen konnte; sie nahm sie also mit sich in die Stadt. Als sie dort ihre Besen verkauft hatte, kehrte sie heim in die Höhle; unterwegs aber begegnete sie auf dem schneebedeckten Felde einem grossen Wolf, der stracks auf sie losrannte. Da sagte die Zigeunerin zu ihren Kindern: „Nun schreit so laut ihr nur könnt: „Wolfsfleisch! Wolfsfleisch!““ Die Kinder schrieen nun aus voller Kehle: „Wolfsfleisch! Wolfsfleisch?“ Als dies der Wolf hörte, blieb er stehen und fragte die Frau: „Was schreien deine Rangen?“ Die Zigeunerin versetzte: „Sie schreien: „Wolfsfleisch! Wolfsfleisch!“ denn das Fleisch der Wölfe essen sie für ihr Leben gern! Siehst du nicht, wie fest ich sie halten muss! Lass ich sie los, so zerreissen sie dich!“ Die Kinder schrieen inzwischen fortwährend: „Wolfsfleisch! Wolfsfleisch!“ Da erschrak der Wolf und rannte davon. Er begegnete einen müden Fuchs, der rief ihm zu: „Wohin, Herr Vetter? wohin so eilig?“ Der Wolf blieb stehen und erzählte seinem Vetter, er habe eine Zigeunerin mit zwei Kindern begegnet, die hätten fortwährend geschrieen: „Wolfsfleisch! Wolfsfleisch!“ Hätte die Frau die Kinder nicht zurückgehalten, so hätten sie ihn, den Wolf zerrissen und gefressen. Da lachte ihn der Fuchs aus und sprach: „Du bist doch ein dummer Kerl, Vetter Wolf! Dich können sogar kleine Kinder in die Flucht schlagen! Ich bin müde und kann also nicht mit dir zurückkehren. Aber, — weisst du was! mit diesem Strick binde mich an deinen Rücken, damit ich nicht herabfalle und dann

1) Zur Winterszeit wohnen die Wander- oder Zeltzigeuner in Erdhöhlen.

laufe, so du nur laufen kannst, zurück. Wir werden die Frau mit den beiden Rangen noch einholen können und dann fressen wir sie auf!" Der Wolf band also den Fuchs an seinen Rücken fest und lief der Frau nach. Als dieselbe sie ansichtig wurde, da rief sie: „Du bist ein fauler Kerl, du Fuchs! Du hast mir versprochen drei Wölfe zu bringen, und nun bringst du mir nur einen! Was sollen meine beiden Kinder an einem Wolfe fressen?" Als dies der Wolf hörte, da machte er Kehrt und lief nun, was er laufen konnte. Der Fuchs rutschte vom Rücken des Wolfes herab, konnte aber den Strick nicht schnell aufbinden und wurde an den Steinen zerschellt; der Wolf aber lief blindlings vorwärts, fiel in eine Grube und brach sich das Genick . . . . .

Dieses Märchen der südungarischen Zigeuner lehnt sich im Wesentlichen an die betreffenden (41. 42. 43) Erzählungen der Çukasaptati an (Benfey I, 505) und kehrt dessen Form, im einzelnen verändert, aber im ganzen wesentlich identisch in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 136) wieder.

Am Schlusse dieser kleinen Beiträge kann ich nicht umhin mit Bezug auf das von Benfey (Pantschat. I, 255) mitgetheilte indische Märchen zu Liebrecht's Aufsatz: „Amor und Psyche-Zeus und Semele-Purūravas und Urvaçī" (Zur Volkskunde, S. 239 ff.), einen kleinen Nachtrag zu liefern, welcher auch denen, die sich mit vergleichender Mythologie beschäftigen, vielleicht nicht unwillkommen sein wird.

Ich bin nämlich der Ansicht, dass die Volksdichtungen, die ich aus meiner unedirten Sammlung hier mittheilen will, auf derselben Grundlage beruhen, wie der Mythus von Zeus und Semele, das römische Märchen von Amor und Psyche, das indische von Tulisa, der Holzhauerstochter und der Mythus von Purūravas und Urvaçī und sie alle nur verschiedene Versionen ein und desselben Gegenstandes sind.

Betrachten wir zuerst das Märchen der transsilvanischen Zeltzigeuner, das im Originaltext also lautet:

O thágár sápengré.

Avlás yekvár yeká máy core ráklyi, ke kárávená Lolerme. Leskre dáy páshlyolás bute basshá násváles pál pádá te e core ráklyi máy pçáres the kerelás, hoy láke te násvále dáyáke çában the delás. Atunci yekvár ávlás, hoy Lolerme yevende prejiálás ándre bes, kástá the kidel. Káná destul kástá ánelás kedene [1]) te kere jiálás, yoy hádjinávelás yek lovo. Yoy uprelelás ádáles te ándro gono shudelás. Káná dures jiálás, yoy hádjinávelás duyto lovo, te trito, te stárto. Yoy máy dures ándro bes jiálás te hádjinávelás sákonetháneste yek lovo. Leskro gono lovensá dábbe yoy

1) S. Liebich, Die Zigeuner, sub: sammeln.

ligerelás te beshelás ángál yeká çev. Káná Lolerme odoy beshelás te gindinelás, so láke lovensá ciñelás, átunci ángál çev yek báro sáp jiálás. Leskro shero ávlás sár shukár somnákálf te leske ávlás yek báro lolo págonis. Lolerme máy tráselás te kámelás the sikovel, uvá o sáp penelás kiyá láke: „Shukár Lolerme! tu ná trásá! Me som o thágár sápengré te tut me máy kámáv! Penáv tute so. Tu sál yeká core ráklyi te láke hin pçure, násvále dáy. Me kámáv ándre ker tire dáyákri but somnakálf the ánel[1]), hoy sár láces jidel, sár cásári; te kámáv láke yeká páñi the del, hoy ishmet sástes ávlá. Atunci pen mánge, shukár Lolerme, so kámes tu the del mánge?" Voyesá penelás e ráklyi: „Sáves, so tu kámes!" — „Láces!" penelás o thágár sápengré, „já tu kere te pen t're dáyáke párámisá; átunci ává kiyá mánge; tu ác m're romñi te shukáres te voyesá jides tu!"

Lolerme kere jiálás te odoy árákelás leskre dáy sástes, ke láke penelás, hoy yek shukár, terno ráy odoy ávelás te láke yeká páñi the piyel delás. Yoy átunci sástes hin. O terno ráy delás láke yeká posici lovensà, ke náñi shushes ávlá. Lolerme átunci penelás leskre dáyáke, hoy yoy romñi thágáreskro sápengré the ávlá. Aver jivese Lolerme jiálás kiyá thágáreske sápengré, ko lá ándre çev ligrelás. Odoy ávlás yeká somnákuñe ker, odoy sáve somnákunes ávlás te Lolerme çávelás te piyelás legfeder çábená te legfeder molá. Yoy jidelás átunci shukáres te kámelás yoy thágáres sápengré, ko ráciye táysá yek shukár terneçár ávlás; uvá pál çev beshelás yeká pçure jungele romñi, lá máy tráselás Lolerme. Yekvár pçucelás leskre romeske: „Pen mánge, oh guleyá! ke hin ádá pçure romñi?" — „Adá hin miseç romñi", penelás o thágár sápengré, „ke mán sákonetháneste ável. Tu ná trásá pçure romña; tute nà sábád miseç the kerel!"

Lolerme kiyá thágáreske sápengré láces jidelás. Jivese ándre bes jiálás, çávelás te piyelás, ráciye sovelás pál láce pádá kiyá shukár terneçáreske. Yekvár ishmet beshelás ángál çev te ávelás báro, kálo mácká te penelás: „Lolerme, tu sál láce romñi! Pál m'ro stungo punro hin yek kánro; ávricirdá tu les te káná tu yekvár bibáçtáles sál, me sáscárávtute!" Lolerme ávricirdelás kánro ávri punro máckeskro te ádá prejiálás. Uvá pçure romñi dikhyehás te penelás kiyá Lolermáke: „Gule, ná láces hin pçáre romñáke máckensá the kel! Tu keres máyd yek cáves te tu ná jánes, ko o dád t'ro cáveskro hin! Pçucá tu terneçáreske, ko ráciye kiyá tute sovel: ko hin yov?" Lolerme penelás: „Jánes tu, ko hin yov?" — „Me ná jánáv!" penelás e pçure romñi te prejiálás; Lolerme pçucelás pál ávri ráciye terneçáres: ko hin yov? Adá tráselás te penelás: „Káná tu pçuces, me the penáv tute! Me som yek thágáreskro cávo, kás e pçure romñi thágáres sápengré kerdyás! Atunci tu jánes, ko me som. Me mukáv tut te tu náñi dikhes mán te

1) Infinitiv-Form.

cáves, ko hin pál tut, tu náñi ándre lime ligres!" Atunci rudjinelás te e pçuv tráselás. O terneçár prejiálás te lehá sáve çev. Lolerme ávlás edyedül pál bes te may rovelás. Atunci o báro, kálo mácká ávelás te penelás kiyá láke: „Ná rová! me the sáscáráv tute. Káthe dáv tute yek yándro Cáráneskro. Ligrá tu ádáles ándre t're minc [1]) te pál eftá jivesá tu keres yek Cáránes, ko pçure cováçáná mudárel te t'ro romes kálável!" —

Lolerme kerelás, sár o mácká láke pendyehás te kerelás pál eftá jivesá yek Cáránes, ko sik ávriurelás te sik mule cováçáná pál leskro nák ávelás. Yov penelás: „T'ro rom sábád hin te sik kiyá tute ável! Atunci ferinel tut del!" O Cáráná ávriurelás ándre lime te o shukár thágáreskro ráklo ávelás kiyá leskre romñi te ácelás táysá yek mánush. Yon jidená shukáres te báçtáles; feder sár ámen . . . .

In deutscher Uebersetzung lautet dies Märchen also:

Der Schlangenkönig.

Es war einmal eine gar arme Maid, die hiess man Lolerme. Ihre Mutter lag seit vielen Jahren krank im Bette und die arme Maid musste gar angestrengt arbeiten, um sich und der kranken Mutter die Nahrung zu verschaffen. Da traf es sich einmal, dass Lolerme zur Winterszeit hinausging in den Wald, um Reisig zu sammeln. Als sie schon genug Reisig beisammen hatte und eben heimkehren wollte, fand sie ein Goldstück. Sie hob es auf und steckte es in den Sack. Als sie weiter ging, fand sie ein zweites Goldstück, bald ein drittes, viertes. Sie ging immer tiefer in den Wald hinein und fand auf Schritt und Tritt ein Goldstück. Sie konnte ihren Sack mit Gold kaum mehr tragen und setzte sich vor einer Höhle nieder. Als Lolerme nun da sass und nachdachte, was sie sich Alles für das Geld kaufen werde, da kroch aus der Höhle eine grosse Schlange hervor. Ihr Kopf glänzte wie lauteres Gold und sie hatte einen langen, rothen Bart. Lolerme erschrak sehr und wollte davonlaufen, aber die Schlange sprach zu ihr: „Schöne Lolerme! fürchte dich nicht! Ich bin der Schlangenkönig und habe dich sehr lieb! Ich sage dir etwas. Du bist ein armes Mädchen und hast eine alte, kranke Mutter. Ich will in's Haus deiner Mutter so viel Gold bringen, dass sie so herrlich leben kann, wie die Kaiserin; auch will ich ihr ein Wasser geben, damit sie wieder gesund werde. Nun aber sag' mir, schöne Lolerme, was willst du mir dafür geben?" Freudig versetzte die Maid: „Alles, was du wünschest!" — „Gut!" erwiderte der Schlangenkönig, „gehe nach Hause und erzähle deiner Mutter den Vorfall; dann aber komme zu mir zurück, du sollst mein Weib werden und herrlich und in Freuden leben!"

---

1) Weibliche Scham.

Lolerme ging nach Hause und fand daselbst ihre Mutter ganz gesund vor, die ihr erzählte, dass ein schöner, junger Herr da gewesen sei und ihr ein Wasser zu trinken gegeben habe. Sie sei nun gesund geworden. Der junge Herr habe ihr auch einen Beutel mit Gold gegeben, der nie leer werde. Lolerme erzählte nun ihrer Mutter, dass sie das Weib des Schlangenkönigs werden müsse. Am nächsten Tage ging auch Lolerme zum Schlangenkönig, der sie in die Höhle hineinführte. Dort war ein goldenes Haus, dort war Alles aus Gold und Lolerme ass und trank die besten Speisen und die besten Weine. Sie lebte nun herrlich und liebte den Schlangenkönig, der in der Nacht stets ein schöner Jüngling wurde; aber in der Höhle wohnte auch ein altes, hässliches Weib, vor dem sich Lolerme gar sehr fürchtete. Einmal fragte sie ihren Mann: „Sag' mir Lieber, wer ist diese alte Frau?" — „Das ist ein böses Weib", versetzte der Schlangenkönig, „das mich überallhin verfolgt. Fürchte dich aber nicht vor der alten Frau; dir darf sie kein Leid zufügen!"

Lolerme hatte also beim Schlangenkönig ein gutes Leben. Am Tage ging sie im Walde spazieren, ass und trank, in der Nacht aber schlief sie in weichem Bette beim schönen Jüngling. Einmal sass sie wieder vor der Höhle, als eine grosse schwarze Katze zu ihr kam und also sprach: „Lolerme, du bist ein gutes Weib! In meinem linken Hinterfuss steckt ein Dorn; zieh' ihn mir heraus und wenn du einmal unglücklich bist, so werde ich dir helfen!" Lolerme zog den Dorn aus dem Fuss der Katze heraus, worauf diese verschwand. Die alte Frau aber hatte es gesehen und sprach zu Lolerme: „Liebe, es ist nicht gut für schwangere Frauen mit Katzen zu spielen! Du wirst bald Mutter, und weist nicht einmal, wer der Vater deines Kindes ist! Du solltest den Jüngling, der nachts bei dir schläft, fragen: wer er eigentlich ist?" Lolerme versetzte: „Weisst du, wer er ist?" — „Ich weiss es auch nicht!" entgegnete die alte Frau und ging weg; Lolerme aber fragte in der nächsten Nacht den Jüngling: wer er sei? Dieser erschrak und sprach: „Weil du darnach fragst, so muss ich es dir auch sagen! Ich bin ein Königssohn, den die alte Frau in einen Schlangenkönig verwandelt hat! Nun weisst du es, wer ich bin. Ich verlasse dich und du wirst mich nie mehr wiedersehen, noch wirst du das Kind, das sich in deinem Leibe befindet, je zur Welt bringen können!" Hierauf donnerte es und die Erde erzitterte. Der Jüngling verschwand und mit ihm die ganze Höhle. Lolerme befand sich nun allein im Walde und weinte bitterlich. Da kam die grosse, schwarze Katze heran und sprach zu ihr also: „Weine nicht, ich will dir helfen. Hier hast du ein Ei vom Vogel Tschara na[1]). Stecke es in deinen Leib und nach sieben Tagen wirst

---

1) Der mythische Vogel der Zigeuner lebt 999 Jahre und muss dann sterben, wenn er nicht jede Nacht an der Brust eines und desselben Weibes saugt. S. meine „Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner" S. 23.

du einen Tscharana-Vogel gebären, der die alte Hexe tödten und deinen Mann befreien wird!"

Lolerme that so wie ihr die Katze gesagt hatte und gebar nach sieben Tagen einen Tscharana-Vogel, der gleich davonflog und bald darauf mit der todten Hexe im Schnabel zurückkehrte. Er sprach: „Dein Mann ist befreit und wird bald zu dir kommen! Nun, behüt' dich Gott!" Der Tscharana-Vogel flog hinaus in die Welt und der schöne Königssohn kam zu seinem Weibe und blieb von nun an stets ein Mensch. Sie führten ein herrliches und glückliches Leben; ein besseres, als das unsere . . . .

Selbst eine flüchtige, oberflächliche Vergleichung dieses Märchens der transsilvanischen Zigeuner mit dem indischen, welches noch jetzt in Hindustan beim Volke herumläuft[1]), ergibt eine grosse Zahl von übereinstimmenden Punkten in beiden sowohl als auch im Mythus von Zeus und Semele, Amor und Psyche und Purūravas und Urvaçī. Dem Schlangenkönig entspricht der indische Schlangenkönig Basnak Dau, dessen Mutter — wenn auch indirect — Tulisa dazu bewegt, den Geliebten nach seinem Namen zu fragen. Dasselbe thut auch die alte Frau in unserm Zigeuner-Märchen. Der Geliebte (ganz so wie Zeus durch seinen Schwur oder Basnak Dau) durch eine höhere Macht gezwungen (vgl. die Worte: „Weil du darnach fragst, so muss ich es dir auch sagen!") erfüllt das an ihn gestellte Verlangen, worauf er und alle Pracht unter Donner und Blitz verschwindet. Wenn nun Zeus, der bei seinem Liebeshandel als Schlange erscheint, zugleich auch Donner- und Blitzgott ist, so wie auch Eros als Feuergott aufgefasst wird (Liebrecht S. 240), so können wir die Worte unseres Märchens: „Hierauf donnerte es und die Erde erzitterte" mit Bezug auf den Schlangenkönig nehmen, der dann ebenfalls als „Donner und Blitz erzeugend" aufgefasst werden kann. Hiefür spricht auch der Umstand, dass der Schlangenkönig einen langen, rothen Bart hat. Rothe Bart- und Haupthaare ziehn — dem Volksglauben der Zigeuner gemäss — den Blitz an, wie die rothblühende Distel eben das Gegentheil bewirkt und desshalb in Zelten und Häusern aufgehängt wird. Nun aber bedeutet der Name Lolerme, der auch noch heutzutage unter den Zigeunern Siebenbürgens und Rumäniens als Spitzname gang und gäbe ist, nichts als rothes Kraut (*lolo, e* = roth, *erme* = Kraut), mit welcher Bezeichnung sie auch die Distel belegen. „Der Blitz scheidet Urvaçī von Purūravas ebenso wie Semele von Zeus, wie der Lichtblitz der Lampe Psyche von Amor" und — wie wir später sehen werden — die Somadiwa in unserer bulgarischen Volksballade von ihrem Gatten. Ziehn wir nun ferner in Betracht, dass im indischen Märchen ein dankbares Eichhörnchen, im zigeunerischen die schwarze Katze, der

1) S. Brockhaus in seiner deutschen Uebersetzung der Märchensammlung des Somadeva 2, 191 ff.

verlassenen Gattin hilft; ferner, dass dem Ei vom Vogel Huma, das Tulisa im Busen ausbrütet, das Ei des Tscharana-Vogels entspricht, so glaube ich bedarf es keiner weitern Darlegung, um die innerste Wesensverwandtschaft dieser Märchen unter einander zu beweisen. Selbst der Umstand, dass Tulisa eine Holzhauerstochter ist, findet sich als Reminiscenz vor, indem Lolerme während des Reisigsammelns mit dem Schlangenkönig zusammentrifft. In einigen, mehr oder weniger verschwommenen, Fassungen ist dieser Mythus den transsilvanischen Zigeunern bekannt, doch in keiner so deutlich ausgeprägt, wie eben im mitgetheilten Märchen [1]).

Ein inedirtes Volksmärchen der siebenbürger Rumänen, dass mir A. Moga zu überlassen die Güte hatte, behandelt denselben Mythus. Es lautet deutsch also:

Die Gans als Ehefrau.

In einem Dorfe lebte einmal ein armer Bursche, den hiess man den „Bettler-Peter", denn ausser einer kleinen Hütte am Ende des Dorfes besass er gar nichts. Tag und Nacht arbeitete er und konnte trotzdem nur am Sonntag sagen, dass er sich satt gegessen habe. Dies kam daher, weil er seinen ganzen Verdienst stets seiner Stiefschwester, die ihm die Hauswirthschaft führte, abliefern musste. Seine Stiefschwester aber, das war eine gar böse, alte Jungfer, der Jedermann gerne aus dem Wege ging, denn im Dorfe meinten die Leute, sie sei eine böse Hexe, die jeden Freitag dem Teufel so und so viel Gulden zahle, damit er sie in der Zauberei unterrichte; daher komme es, dass der Bettler-Peter trotz seinem schönen Verdienst hungern und dursten müsse.

Einmal mähte um Taglohn der Bettler-Peter auf der Wiese eines reichen Bauern. Ermüdet setzte er sich an den Rand eines Baches nieder, um zu rasten. Da sah er auf dem Wasser eine schöne grosse Gans, die einen dicken, goldenen Schnabel hatte, auf und nieder schwimmen. Als er den grossen goldnen Schnabel erblickte, sprach er laut vor sich hin: „Wenn dieser Schnabel mein wäre, vielleicht könnte ich dann glücklich werden!" — „Das kannst du noch immer werden!" versetzte mit menschlicher Stimme die Gans, „jeden Tag kannst du mir den goldenen Schnabel abschneiden und verkaufen; er wird stets von neuem wachsen; doch musst du mich bei dir in deiner Hütte wohnen lassen, mich zu deinem Weibe machen!" Darüber lachte der Bettler-Peter und sprach: „Das Alles will ich gerne thun, komm' nur in meine Hütte!" — „Wohlan!" rief die Gans, „ich fliege voraus!" Sie flog von dannen und als Peter in seine Hütte trat, da kam ihm eine schöne Jungfrau ent-

---

1) S. die Nr. 14 und 39 („Die Schlange als Ehemann" und „Der Tod als Gebieter") in meinen: „Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner" (Berlin, 1886); den Originaltext des letztern in meinen: „Vier Märchen der transsilv. Zigeuner" (Leipzig, in Commission bei Wilhelm Friedrich).

gegen und sprach: „Ich bin die Gans mit dem goldenen Schnabel. Bist du mit mir zufrieden? Nur zu Mittag werde ich auf zwei Stunden eine Gans; dann kannst mir jedesmal den goldenen Schnabel abschneiden!“

Peter war auch mit seinem schönen Weibe zufrieden. Er ging nicht mehr ins Dorf auf Arbeit, sondern baute sich ein schönes Haus; denn Geld hatte er ja genug. Jeden Tag verkaufte er einen goldenen Schnabel und hatte so viel Geld beisammen, dass er kaum wusste, was er anfangen solle. In seinem neuen Hause wohnte eine kleine Schlange, die Peter gerne duldete, weil er sie für eine „Glücksschlange“ hielt. Einmal in der Frühe gab er in einem Napfe der Schlange Milch zu trinken und diese sprach mit menschlicher Stimme zu ihm: „Von dem Gelde, das du für die goldenen Schnäbel erhältst, nicht gib deiner Stiefschwester, denn es wird Unglück über dich bringen!“ Dies befolgte auch Peter und gab von nun seiner Stiefschwester keinen Kreuzer mehr. Darüber erzürnte diese gar sehr, zeigte aber ihrem Bruder gegenüber keinen Groll. Da traf es sich aber, dass Peters Frau niederkam und einen Knaben mit einem Ziegenkopf zur Welt brachte. Die böse Stiefschwester sprach nun zu ihrem Bruder: „Geh' zu deinem Kinde, speie es an und sprich: „Pfui! das ist ein hässliches Geschöpf!“ dann wird dein Kind einen Menschenkopf erhalten!“ Peter befolgte den Rat seiner Stiefschwester und spie sein Kind an, indem er die Worte sprach: „Pfui! das ist ein hässliches Geschöpf!“ Kaum aber hatte er diese Worte ausgesprochen, da war seine Frau schon in die Gans verwandelt, die zur offenen Thüre hinausflog. Peter lief ihr nach und als er im Hofe war, setzte sich die Gans auf das Hausdach und sprach zu ihm: „Das Kind hat wohl einen Menschenkopf erhalten, mich aber wirst du nie wiedersehen!“ Und die Gans flog weg.

Untröstlich war Peter und während er regungslos im Hofe stand, schlich die Schlange an ihn heran und sprach: „Du kannst noch deine Frau vom Zauber befreien, wenn du das thust, was ich dir sage. Deine Frau ist eine verzauberte Königstochter, die du nur dann befreien kannst, wenn du dreissig Tage lang mit offenen Augen nichts siehst und während der Zeit nichts isst, nichts trinkst, nur den Inhalt solcher Fässchen geniesst, die, wenn sie zerbrochen, kein Fassbinder mehr zusammenfügen kann!“ Hierauf verschwand die Schlange. Peter wusste nun nicht, wie er ihre Worte zu deuten haben. Tagelang irrte er im Walde herum, ohne zu wissen, was er eigentlich beginnen solle. Da trat er einmal zufällig auf ein Vogelei, das unter seinem Fusse zerbrach. „Halt!“ dachte bei sich Peter, „dies ist das Fässchen!“ Eben stand er am Eingange einer dunklen Höhle und da fiel es ihm ein, dass der Mensch im Dunkeln auch mit offenen Augen nichts sehen könne. Er kaufte sich also viele Eier zusammen und ging dann in die dunkle Höhle hinein, wo er dreissig Tage sass ohne Etwas auch mit offenen Augen zu sehen

und ohne Etwas anderes zu essen oder zu trinken, als Eier. Am dreissigsten Tage schlief er grade, als er auf gewaltiges Donnern erwachte; vor lauter Blitz sah er nichts und als er zu sich kam, befand er sich in einem prächtigen Königsschloss bei seiner Frau und seinem Kinde. Von nun an lebten sie in Herrlichkeit und Freude . . . .

Merkwürdig und interessant ist dies Märchen der transsilvanischen Rumänen schon aus dem Grunde, weil es — wie ich glaube — uns die Vermuthung aussprechen lässt, dass ausser dem Märchen, welches uns Apulejus erzählt, dem römischen Volke noch eine andere ältere, dem indischen Purūravas und Urvaçī-Mythus näher stehende Fassung bekannt gewesen sein muss, als deren Niederschlag eben unser mitgetheiltes Märchen anzusehen wäre. Anders kann ich mir dies Märchen, das in einigen Varianten bekannt ist, nicht erklären. Alle verwandten Züge sind auch in diesem Märchen vorhanden (Schlange, Vogel, Blitz, Ei u. s. w.), nur im Motiv zur Trennung der Gatten weicht es von den verwandten Fassungen wesentlich ab, indem hier die Gattin durch Schmähung ihres Kindes[1]) beleidigt, ihren Gatten verlässt, welchen Zug wir aber im verwandten, neuseeländischen Märchen wiederfinden (s. Tylor, Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit, übersetzt von H. Müller, S. 448; und Liebrecht a. a. O. S. 244). Ich will noch erwähnen, dass an Urvaçi's Lager zwei junge Widder angebunden sind, die sie ihre Söhne oder Kinder nennt (Kuhn, Herabkunft des Feuers 82, Benfey, Pantschat. I, 263); im rumänischen Märchen hat das Kind einen Ziegenkopf, — ein Umstand, der die oben ausgesprochene Ansicht zu bestärken scheint.

Schliesslich will ich noch eine Volksballade der transsilvanischen Bulgaren aus meiner unedirten Sammlung verdeutscht mittheilen. Sie gehört unzweifelhaft in den Kreis dieses Mythus, dessen Niederschläge wir in der Volkspoesie der Bulgaren häufig vorfinden (vgl. Nr. 7 und 8 bei Rosen, Bulgarische Volksdichtungen), doch in keinem hiehergehörigen Stücke sind die verwandten Züge so scharf ausgeprägt, wie im folgenden:

In der Frühe ging einst Joan,
Ging der Junge zu der Quelle,
Zu der klaren Waldesquelle,
Traf dort eine Samodiwa[2]),
Eine Fee der hohen Berge.
„Darfst nicht trinken aus der Quelle,
Von dem Wasser junger Knabe!"

---

1) Schmähung des Kindes resp. der Kinder finden wir auch im 14. Märchen meiner oben angeführten Sammlung von „Märchen und Sagen der transsilv. Zigeuner" S. 35.

2) Fee, s. Rosen a. a. O. S. 35.

Ihr erwidert drauf der Joan:
„Weiche, weiche Fee der Oede!
Meine Arme, meine beiden
Bringen Stiere selbst zum stehen.
Ich erfasse dich an deinen,
Dich an deinen blonden Haaren
Und ich schleife dich nach Hause,
Mache dich zu meinem Weibe!"
Da erzürnt' die Samodiwa,
Will des Joan Auge trinken!
Er erfasst' die Samodiwa,
Er erfasste sie an ihren
Schönen, langen, blonden Haaren,
Schleppte sie nach seinem Hause,
Rief dann vor dem Thor der Mutter:
„Mutter, liebe Mutter eile;
Denn ich bringe eine Schnur dir,
Eine blonde Samodiwa!
In der Wirthschaft soll sie helfen,
Soll den Vater stets bedienen,
Mit den Schwestern tanzen, spielen,
Meine Brüder Lieder lehren!"
Doch nicht recht war es der Mutter,
Dass ihr Sohn vom Feengeschlechte
Sich ein Weib hat auserkoren,
Und sie sprach einst zu dem Sohne:
„Sprich, warum lässt deine Gattin
Abends nie Kienspäne brennen?
Sprich, warum lässt deine Gattin
Sich bei Lichtschein nicht betrachten?
Böses führt dein Weib im Schilde,
Wenn sie dir es hat verboten,
Abends Kienspän' anzuzünden,
Sie bei Lichtschein zu betrachten!"
Also sprach die alte Mutter
Zu dem Sohn', dem jungen Joan.
Traurig wurde seine Seele
Und sein Herz erfüllte Kummer.
Einmal in der Nacht, da nahm er
Einen Kienspan, den anzünd't er —
Will sein Weib im Schlaf betrachten!
Doch aufsprang die Samodiwa;
Blitze sprühten aus den Haaren
Ihr, den langen, schönen blonden;
Löste d'rauf rasch ihre Fittich,
Schwang sich dann hinaus zum Fenster,
Flog hinauf auf's Dach, das hohe.

Während Joan stand im Hofe,
Sprach zu ihm die Samodiwa:
„Lebe wohl, leb' wohl Geliebter!
Wiedersehn nur werden wir uns,
Wenn du siebenhundert Meere
Hast, du Armer, ausgetrunken
Wenn das Gift von siebentausend
Schlangen du hast ausgesogen! . . . . . .

Alle verwandten Züge finden sich in diesem Stücke vor (Quelle, Mutter, Blitz, selbst die Schlange). Zum Blitz der den blonden Haaren der Samodiwa entströmt, wäre zu vergleichen der Mythus von Celebes (s. Schirren, Die Wandersagen der Neuseeländer, S. 126 ff., Kuhn, a. a. O. S. 88; Liebrecht, a. a. O. S. 244), welcher den „bemerkenswerthen Zug des Semele-Psychemythus bietet, indem nämlich Kasimbaha (Amor-Zeus) Donner und Blitz erregt und zwar dadurch, dass er seiner Gemahlin Utahagi ein Zauberhärchen auszieht" (Liebrecht S. 244 ff.). Nur ein gemeinsamer Zug geht dieser Ballade ab, nämlich die Wiedervereinigung der Gatten, wie sich dieselbe in sämmtlichen Versionen des Psyche-Urvaçīmythus vorfindet, dafür aber hat sie den stehenden Zug, dem wir auch in dem mitgetheilten rumänischen Märchen begegnen, bewahrt, dass nämlich die scheidende Gattin in die Luft emporfliegend, sich noch einmal auf einen erhöhten Ort niederlässt und von da an den Gatten ihre letzten Worte richtet (s. Liebrecht a. a. O. S. 248). Mit Bezug auf diese Uebereinstimmung sagt nun mein hochverehrter Meister, Felix Liebrecht am Schlusse seines Aufsatzes die Worte, mit denen auch ich schliessen will: „Liegt nun in dieser . . . . fast wörtlichen Uebereinstimmung ein überlieferter Zusammenhang vor oder blos das natürliche Ergebniss einer bestimmten Situation? Ich meine, das erstere".

Mühlbach (Siebenbürgen).

Notizen.

Von

Th. Aufrecht.

1) Das Çâṭyâyanaka.

Das Çâṭyâyana-Brâhmaṇa, gewöhnlich Çâṭyâyanaka genannt, wird in den Çrautasûtra von Âçvalâyana (I, 4, 13), von Lâṭyâyana (I, 2, 24), von Âpastamba (nach Yâjnikadeva zu Kâtyâyana Çrautasûtra VII, 5, 7), und nach Burnell (Saṃhitopanishadbrâhmaṇa, introd. p. III) im Phullasûtra citirt. Erwähnt wird es ferner in Kâtyâyana's Sarvânukramaṇî zu Ṛv. 7, 32. Es muss demnach ein altes Brâhmaṇa gewesen sein, obwohl es kein ursprüngliches zu sein braucht, da Ueberarbeitungen auf diesem wie auf anderen Gebieten der Literatur schon in alter Zeit stattfanden. Zu Sâyaṇa's Zeiten muss es noch vorhanden gewesen sein, da er im Commentar sowohl zum Ṛigveda als zum Tâṇḍyabrâhmaṇa viele Stellen daraus citirt.

Im Süden Indiens sind bereits manche wichtige alte Werke entdeckt worden. Im zweiten Bande von Oppert's „Lists of Sanskrit Manuscripts in private Libraries of Southern India", der im Jahre 1885 erschien, waren unter 414. 7917 zwei Exemplare des Çâṭyâyanabrâhmaṇa verzeichnet. Ein Brief, den ich 1886 an Oppert mit der Bitte um Abschriften dieser Handschriften richtete, ist bis heute unbeantwortet geblieben. Auf meinen Wunsch wendete sich im März v. J. Dr. Reinhold Rost, der zu solchen Liebesdiensten stets bereit ist, an die Regierung in Madras. Nach langer Zögerung antwortete diese unter dem 11. October d. J. wie folgt: „With reference to his letter dated 18. March 1887 to His Excellency the Governor, Dr. Rost will be informed that no copies of Sâtyâyanabrâhmana can be obtained, neither of the M. S. S. named in Dr. Oppert's list being traceable at present".

So sind wir wieder einmal um eine Erwartung ärmer, dürfen aber die Hoffnung auf einstige Auffindung des Werkes nicht aufgeben. Die Sache sei hiermit dem scharfen Auge des im Süden weilenden Dr. Hultzsch angelegentlich empfohlen.

2) Das Râṇâyanîyasûtra.

Dass es ein Sûtra mit dem Titel Râṇâyanîsûtra gebe, stelle ich entschieden in Abrede. Wohl aber findet sich der Name Râṇâyanîyasûtra, und dieses wird im Pariçeshakhaṇḍa des Caturvargacintâmaṇi öfters citirt. I, 1424. राणायनीयसूत्रे गोभिलः । I, 1456. राणायनीयसूत्रकृता गोभिलेन । I, 1460. 1465. 1468. राणायनीयसूत्रकृद्गोभिलः । Alle an diesen Stellen ausgehobenen Sätze finden sich im Gobhilagṛihyasûtra.

Bei dieser Gelegenheit will ich das Bedauern aussprechen, dass die Herausgabe des wichtigen Caturvargacintâmaṇi Leuten anvertraut worden ist, die von Textkritik nicht die fernste Ahnung haben.

3) uloka.

Auf das vedische uloka hat zuerst Adalbert Kuhn im ersten Bande der Indischen Studien (1850) hingewiesen. Wenn Bollensen neuerdings (XLI, S. 499) äussert „wie Roth und Aufrecht darüber denken, weiss ich nicht", so ist des ersteren Ansicht im PW. klar ausgesprochen. Die meinige lege ich zur Prüfung vor. Loka, Raum, ist ein selbstständiges Wort, welches im Baltischen seine Stammgenossen findet. Diese hat bereits Nesselmann (Die Sprache der alten Preussen. Berlin 1845, S. 113) natürlich nicht so genau, wie es jetzt möglich ist, angegeben. Kurschat: „Lauka- m. Acker und Wiese insgesammt im Gegensatz zum Garten, der Hofstelle und andern eingehegten Räumen eines Gutes oder Dorfes" Nesselmann Wörterbuch: „das Feld, der Acker, das Freie, im Gegensatz des Hauses". Altpreussisch: lauka-m. der Acker. Lettisch: lauka- m. „freies Feld, Acker" [1]). Diese Zusammenstellungen müssen zuerst als verfehlt beseitigt werden, ehe man die Selbstständigkeit von loka leugnet. Das alte uloka sehe ich als eine Zusammensetzung von uru-loka an, und ich glaube, dass es aus einem älteren ururoka durch Dissimilation entstanden ist, etwa wie die Desiderativstämme bhiksha, çiksha, dipsa, lipsa, sîksha aus bhibhaksha, çiçaksha u. s. w. hervorgegangen sind. In dieser Ansicht lasse ich mich dadurch nicht stören, dass mit uloka das Adj. uru mehrfach verbunden ist, wie z. B. in I, 93, 6. VI, 23, 7. VII, 33, 5 u. s. w. Die Bildung von uloka liegt eben so weit zurück, dass uru nicht mehr darin gefühlt wurde.

---

1) Lottner hat auch das lat. lûco verglichen, welches bekanntlich altlateinisch louco heisst.

Anzeigen.

Randbemerkungen zu Fr. Spiegel's „Die arische Periode und ihre Zustände“. Leipzig (W. Friedrich) 1887.

Die folgenden Zeilen sollen keine Kritik des Spiegel'schen Buches vorstellen. Eine solche zu geben fehlt mir Veranlassung und Wille. Unmittelbar beim Lesen des Buches haben sich mir eine Anzahl Einwände gegen Einzelheiten darin aufgedrängt, und solche Einwände, zu Papier gebracht, sind es, was die folgenden Seiten enthalten. Einen Vorwurf darum, dass ich sie nicht zurückgehalten, glaube ich weder vom Verfasser noch von anderer Seite befürchten zu müssen. Zwei Gründe waren es, die mich zu ihrer Veröffentlichung bestimmten: Einmal die Wichtigkeit des von Spiegel behandelten Thema's, und sodann die Thatsache, dass diejenigen, welche mit jenem Thema einigermassen vertraut sind, ein gar geringes Häuflein ausmachen Zweifellos aber wird ja Spiegel's Buch von vielen Seiten benutzt werden.

Dass ich dem Avesta gegenüber auf einem wesentlich andern Standpunkt stehe als Spiegel, ist dem Avestisten nicht unbekannt. Ich messe für dessen Uebertragung und Erklärung dem Veda höhere, den mitteliranischen Uebersetzungen geringere Bedeutung bei als Spiegel, und stelle in grammatischen Dingen ungleich strengere Forderungen, als Spiegel es für angezeigt hält. Meine Stellung, die ich insbesondere den Gatha's gegenüber einnehme, glaube ich A. F. III, S 4 ff. mit hinreichender Deutlichkeit bestimmt zu haben.

In der Umschreibung der indischen und iranischen Wörter habe ich mich, um keine Irrthümer zu veranlassen, an die Spiegel'sche angeschlossen, nur dass ich für sh, š und zh vielmehr š und ž, und für den indischen r-Vokal ṛ statt ṛi setze.

S. 23, Z. 12 ff.: Ich verweise auf das av. vaṅri > vahār im Z.-P.-gl., ed. Haug, S. 23, Z. 7.

S. 28, Z. 17 ff.: Die Vergleichung ist falsch. Das np. rūd geht vielmehr auf altir. raut^0 zurück, cf. ap. rauta Sz b 9 = ai. srōtas. Intervokalisches altir. d wird np. i; vgl. S. 39, Z. 31.

S. 29, Z. 13 ff.: Auch das avestische hat nebeneinander gairiš und kaofō = ap. kaufa. Dessen Zusammenstellung mit ai. kū́pas scheitert übrigens an f > p.

S. 29, Z. 21 ff.: Mit av. harā- ist doch vielleicht ai. sirā́- RV. 1. 121. 11 (= ar. *sṛrā́-) identisch; cf. K. Z. XXVII, S. 204.

S. 30, Z. 21 ff.: Das np. seng gehört zweifellos mit dem ap. atha(n)gainam zusammen, dessen ath- zu dem aç- von ai. áçmā zu stellen sein wird.

S. 31 ff.: Die Identität von av. apākhtara- und np. bākhtar ist doch nicht zu bestreiten; das np. hat awākhtar. — Spiegel leugnet den Zusammenhang von av. apākhtara- mit ai. ápāńc-, weil das indische Wort nur „westlich“ bedeutet. Warum aber „westlich“? Doch nur deshalb, weil der Inder die Himmelsgegend mit nach Osten gewendetem Gesicht bestimmt. Daher fällt dem Inder allerdings der Begriff „westlich“ mit dem „hinten gelegen“ zusammen. Spiegel aber „nimmt Anstand diese Orientirung in den Himmelsgegenden von Osten aus als eine arische zu bezeichnen“. Und dennoch will Spiegel der sekundären Bedeutung von ápāńc- zu Liebe die Verbindung von apākhtara- mit ápāńc- für unzulässig erklären?

S. 33, Z. 8 ff.: Av. zaranya- soll eine ursprünglichere Form als das ai. híraṇya- haben, wo das alte a zu i „verdünnt“ sei. Die moderne Grammatik ist hierüber bekanntlich anderer Ansicht; sie leitet beide Wörter auf ein gemeinsam ar. *žhr̥ranya- zurück; cf. K. Z. XXVII, S. 204 ff.

S. 37, Z. 11 ff.: „Nur eine Erweiterung von dru ist das indische dāru.“ Sollte nicht das umgekehrte richtiger sein?

S. 37 f.: Die Verwandtschaft zwischen av. aęsma- und ai. idhmá- ist nicht so eng, als dort angenommen wird; cf. A. F. II, S. 86. Uebrigens die Annahme einer „unregelmässigen Steigerung des Wurzelvokals“ für av. aęsma- gegenüber ai. idhmá-, und ebenso auf S. 25 und 223 für av. ratu-, aęšema- gegenüber ai. ṛtú-, išmá- kann ich nicht gutheissen. ratuš und ṛtúš vertreten arische Doppelformen. Spiegel hat oft genug das Wort erhoben, um den selbständigen Charakter der altiranischen Sprache zu betonen. Wie soll ich es damit in Einklang bringen, dass ihr hier blos dem Indischen zu Gefallen eine solche Ungeheuerlichkeit zugemuthet wird? Ja im letzten Fall sogar einem Wort zu liebe, das nur in den Unadisutren eine recht zweifelhafte Existenz fristet?

Aehnliche Aufstellungen, die dem Iranischen alle möglichen Lautveränderungen in die Schuhe schieben, finden sich noch öfter; z. B. S. 47, Z. 4; S. 73, Z. 1 f. — av. *ubda- ist genau = ai. ubdhá-; ein vap- „weben“ giebt es meines Wissens nicht —; S. 73, Z. 3 ff.: „parc ‚torquere‘ (?) scheint im Eranischen zu pic geworden zu sein, cf. pikha ‚knoten‘ in Avesta“ (!).

S. 44, Z. 25 ff.: Np. birinj und gurinj können nicht auf *berenja, sondern nur auf *verenja zurückgeführt werden. Uebrigens, wie verträgt sich das, dass der Reis schon in der arischen Periode bekannt war, den vedischen Indern aber „noch nicht"? Wenn der Reis aus dem Südosten Indiens stammt, haben ihn die Arier schwerlich schon gehabt.

S. 47, Z. 16: Ai. sthāurin- und av. staora- trennen sich doch nicht allein im Suffix, sondern auch in der Wurzelsilbe. Uebrigens ist sthāurin- nur bei Lexikographen belegbar.

S. 49, Z. 29 ff.; 51, Z. 29 ff.: Es giebt weder indische noch iranische Wurzeln, sondern nur indogermanische. Aus idg. u̯egh- (in ai. váhati, av. vazaiti) wäre im Arischen *uždhra- erwachsen (A. F. I, S. 3 ff.), das weder zu ai. úṣṭra- noch zu av. uštra- stimmt. Vgl. noch S. 88 f., 96.

S. 54, Z. 1 ff.: Die Verbindung von ai. siṁhá- mit sáhati (K. Z. I, S. 356) ist ganz unmöglich. Müssen denn alle Wörter auch alle Thiernamen auf Verbalwurzeln zurückgehen? Man vgl. übrigens arm. inj. — Das np. šīr könnte man höchstens auf ein altir. khšathrya- (so Darmesteter) zurückführen.

S. 55, Z. 1 ff.: Ai. ṛ́kṣa- = gr. *ἄρκτος* wäre im ap. arša-; im Aog. steht areša-; cf. Z. D. M. G. XXXVIII, S. 428 f.

S. 61, Z. 3 ff.: Wenn es möglich wäre, dass ai. ánīka- aus *ántīka- (ahd. andi) „verstümmelt" wäre, was wäre dann noch unmöglich?

S. 61, Z. 12 f.: Zwischen ai. mūrdhaja und np. mūi vermag ich keine Brücke zu schlagen. Das ai. Wort wäre im np. ungefähr *mūlaz oder — wenn ūr- ar. r̥ — *mālaz. Man beachte übrigens, dass mūrdhaja- ein nachvedisches Compositum (!) ist.

S. 61, Z. 22 f.: Gr. *ὄσσε* und ai. ákṣi, av. aši decken sich doch nur in der Wurzelsilbe. Zu ákṣ-i vergleicht sich *ὄκταλλος*.

S. 62, Z. 12 ff.: Es wäre noch auf av. varyastāra- > gr. *ἀριστερός* „link" aufmerksam zu machen.

S. 62, Z. 19 f.: Das ai. grīvá- (sic!) liegt meines Erachtens deutlich vor in av. grīvaya v. **3.** 7.

S. 60 ff.: Die Mittheilungen „über die Benennungen des menschlichen Körpers und seiner verschiedenen Glieder" hätten etwas vollständiger sein dürfen. Ich erwähne noch: ai. hṛ́d- = av. zered- (in zeredā j. **31.** 12 der Neuausgabe) „Herz"; — ai. aratnís > av. arethnå „Ellbogen"; — ai. úras = av. varō „Brust"; — ai. aṁsas = got. amsa „Schulter"; — av. ašayå = ahd. ahsala „Achsel"; — av. erezi = gr. *ὄρχις* „Hode"; — av. zālas-ca = gr. *χολή* „Galle". Vgl. das Z.-P.-gl., S. 10.

S. 67, Z. 23: Auch im Avesta bedeutet gāuš unter anderm auch „Milch". Cf. Haug, Zendphilol., S. 15 ff. und j. **10.** 12.

S. 67, Z. 23 ff.: Dass ai. miyḗdha-, av. myazda- im ersten Theil des Worts mit ai. mām̃sá in engem Zusammenhang stehen, oder gar dass sie mit ai. miṣ̌ṭa- verwandt sind — man vgl. dazu die Bemerkung im P.W. —, halte ich für unmöglich.

S. 68, Z. 10 ff.: Erwähnenswerth war der gemeinsame Ausdruck für „saugend": ai. pipyuṣ̌ī́, av. a-pipyūšīm.

S. 70, Z. 5 f.: Ergänze das damit identische vardanam.

S. 73, Z. 29 f.: „Dem indischen sḗtu „Brücke" scheint im Avesta haȩtu zu entsprechen." Die Unsicherheit, mit der diese durchaus sichere Gleichung vorgetragen wird — vgl. auch S. 60 f. —, steht in auffallendem Widerspruch zu der Sicherheit, mit der höchst zweifelhafte, meines Ermessens sogar zweifellos falsche Gleichungen behauptet werden. Den Leser, der nicht völlig mit der Sache vertraut ist, kann das nur irre führen.

S. 84 f.: Warum ist ptar- „unzweifelhaft älter" als pitar-? Vgl. noch B. B. XIII, S. 54 f.

S. 86, Z. 26 ff.: Zu mātula- vgl. das P.W. — Das av. tūirya- soll dem ai. tulya- in tātatulya- entsprechen, das bei Wilson auch mit der Bedeutung „Oheim von Vaters Seite" aufgeführt wird. tulya- allein aber, dem also av. tūirya- entsprechen würde, bedeutet nur „das Gleichgewicht haltend" und gehört als Adjectiv zu tulā́- „Wage". Dieses tulā́- aber ist längst mit gr. τάλαντον „Wage, Gewicht" zusammengestellt worden. Daraus erhellt aber, dass tulā́- für *tl̥lā́ steht, mit sekundär entwickeltem u; *tl̥lā- aber wäre av. nur t̊arā-, cf. S. 92, Z. 27 f. Ich habe sonach keine Veranlassung von meiner abweichenden Erklärung des av. tūirya- (in B. B. X, S. 271) abzugehen.

S. 87, Z. 7 f.: „Dass die Schreibung çvaçura- falsch ist, das erweisen sämmtliche verwandte Sprachen." Das ist jedenfalls unrichtig ausgedrückt; cf. Osthoff, z. G. d. Pfkts, S. 494 ff.

S. 88, Z. 18 f.: Ai. snušā soll im np. als sunār oder sunhār (beide nur in Wörterbüchern) wieder erscheinen. Ich erwartete vielmehr *sunuš.

S. 83 ff.: Bei der Aufzählung der Verwandtschafts- und ähnlicher Namen vermisse ich: ai. bhrātr̥vya- = av. brātūirya-; ai. bhartrí „Mutter", A.V. **5.** 5. 2; av. vidhava „Wittwe"; av. nyākō = ap. nyāka = np. niyā „Grossvater"; ap. apanyāka „Urahn"; av. napti = ai. naptí „Enkelin"; ferner ai. gr̥há- = av. geredha- „Haus"; ai. dám- = av. dam- „Haus".

S. 98, Z. 4: Ai. mithás soll „jedenfalls" mit av. mīžda- zusammenhängen? Und wie? Wo bleibt dagegen ai. mīḍhá-?

S. 97, Z. 23 ff.: Auf diese Weise lassen sich asaṅkhya- und av. ahākhšta- keinesfalls vereinigen. „Asam̃khy und

ahãsh entsprechen sich genau, nur das Suffix ist verschieden.“ Also wäre ahăkhšta- einem ai. *asañkhyta- gleichzusetzen. Eine merkwürdige Bildung. Vgl. K. Z. XXIX, S. 576.

S. 100, Z. 10: „Ap. piš schreiben“. Richtiger wäre pis = ai. piç. niyapišam ist sigmatischer Aorist! Cf. K. Z. XXV, S. 120.

S. 132 f.: Zu ai. dyāuš vgl. man av. dyaoš jt. **3.** 13; A. F. I, S. 87.

S. 134, Z. 32 f.: „Der Mond heisst (im ai.) cándramas und dieses Wort weist in seinem letzten Theile das Eranische må auf.“ Warum dieser Umweg? Der alte ind. Name für den Mond ist eben mās = av. må.

S. 135, Z. 26: Hält Spiegel ai. ap- „Wasser“ für identisch mit lat. aqu-a? Die Gleichung ai. p = lat. qu ist mir unbekannt.

S. 161, Z. 18: Av. duraẹpāra- heisst nicht „fern zu überschreiten“, sondern „die Gränzen (oder Ufer) in der Ferne habend“, also „fernbegränzt“; vgl. ai. dureanta- und die übrigen indischen und avestischen Zusammensetzungen mit dūré-, dūraẹ-; s. auch Justi, S. 159.

S. 175 ff.: Ich möchte den Leser bitten zu den von Spiegel gebotenen Stellen über mada- auch die von mir in Z. D. M. G. XXXVII, S. 459 beigebrachte nachzusehen.

S. 179, Z. 14 ff.: „Die frühere Annahme von einer plötzlichen Scheidung beider Völker (— des indischen und iranischen —) wegen religiösen Zwistigkeiten bewahrheitet sich nicht.“ Von einer „plötzlichen“ Scheidung war wohl noch nirgends die Rede. Im Uebrigen weiss ich nicht, auf welche Thatsachen Spiegel diese Behauptung stützen will. Bei den Ariern waren beide Wörter, daiva- wie asura- Namen der guten Götter. Später finden wir in Indien das erste Wort als Bezeichnung guter Götter, das zweite als Bezeichnung von Dämonen, genau das Umgekehrte aber in Iran. Ich stehe nach wie vor zu der Ueberzeugung, dass diese merkwürdige Scheidung durch religiösen Zwiespalt hervorgerufen wurde. Dass der Name daiva in der altpersischen Keilinschriften nicht vorkommt, und ebensowenig als Theil eines persischen Eigennamens, beweist nicht im mindesten, dass das Wort nicht auch im altpersischen vorhanden war. In offiziellen Kundgebungen ist für den Teufel kein Platz. Und was die altpersischen Namen anlangt, so möchte ich nur darauf hinweisen, dass auch wir Deutsche unsre Kinder zwar „Gottlob, Gottfried“ u. s. w. benennen, aber niemals „Teufelssohn“ oder dgl. Man liebt es eben nicht den Teufel an die Wand zu malen. Auch im Avesta kommt nur ein einziger Name mit daẹva- vor, daẹvō. ṭbōiš in der grossen Namenaufzählung im 13. yašt (**13.** 98).

Spiegel hat für den Bedeutungswandel von daiva im Iranischen eine andere Erklärung. „War einmal die ursprüngliche Bedeutung des Wortes vergessen, so konnte man dasselbe leicht an die Wurzel div ‚betrügen' anschliessen und in daęva den Betrüger sehen." Dagegen möchte ich folgende Punkte einwenden: Erstlich, der naive Mensch kümmert sich weder um ursprüngliche Bedeutungen der Wörter noch etymologisirt er sie. Zweitens, der Anschluss an die „Wurzel" div „betrügen" ist schon desshalb unmöglich, weil es ein derartiges Verbum im Iranischen nicht gibt; vgl. z. B. Darmesteter, Études II, S. 151. Endlich, für das indische asura „Dämon" versagt jede derartige Erklärung. Was sich die Iranier späterer Zeit über daęva- = dēv gedacht haben, ist ganz und gar gleichgültig. Wer wollte auf die indische Etymologie asura „Dämon" = a-sura- „Nicht-Gott" oder jamá- = „Bändiger" irgend welches Gewicht legen? — Dass ich bezüglich der Altersbestimmung des Avesta — wenigstens der Gatha's — gegenüber den altpersischen Keilinschriften anderer Meinung bin als Spiegel, weiss jeder Fachmann, vgl. K. Z. XXIX, S. 281 f. Unter den Gründen, die man für das geringe Alter des Avesta aufzählt, findet sich meist auch die „verpfuschte Syntax". So de Harlez, B. B. XII, S. 117, 119. Es scheint mir doch, als ob man sich dabei in einem bedenklichen Zirkel bewegte. Erst wird drauf los übersetzt ohne Rücksicht auf Kasus, Numerus u. s. w. (vgl. z. B. A. F. III, S. 58), und dann zeigt man auf jene Uebersetzungen hin, um an ihnen nachzuweisen, dass die Syntax im Avesta in greulichster Weise „verpfuscht" sei. Der neueste Uebersetzer der Gatha's liefert gleich in der ersten Zeile eine gar herrliche Probe solcher Uebersetzungskunst. Die völlig klaren Worte in j. **29.** 1: kē mā tašaṭ, d. i. ai. kō mā takšat sollen besagen: „by whom did ye fashion me?" (Mills, S. B. E. XXXI, S. 6). Dann freilich.

S. 199, Z. 11 f.: Ueber die Amešaspenta's bin ich anderer Ansicht; vgl. A. F. III, S. 26. Dass die altpersischen Keilinschriften davon nichts erwähnen, ist richtig. Aber in den eigentlichen Gatha's kommt ihr Name bekanntlich auch nicht vor. Ich lege übrigens auf beide Thatsachen kein besonderes Gewicht.

S. 210, Z. 22: „Für das eranische gandarewa erwartete man eine (ind.) Form wie gandharbha." Warum? gandarewa und gandharba- decken sich vollkommen. Bei der bekannten Vergleichung mit den Kentauren hat man allerdings stets die Form gandharva- benutzt und die iranische überhaupt unberücksichtigt gelassen.

S. 217, Z. 6 ff.: Wegen des Verhältnisses von dregvant-, drvant- zu druj-, ai. druh- verweise ich auf K. Z. XXVIII, S. 2 ff. Das g in dregvant- bleibt bei Spiegel durchaus räthselhaft. — Uebrigens der Satz „Nach dem Avesta bedeuten sie

(dregvant, drvant) den Menschen, der zur Hölle reif ist, im Gegensatze zu dem ašavan, der Anspruch auf das Paradies hat" enthält zweifellos eine Unrichtigkeit. Nicht das Avesta sagt das, sondern die Schriften der Parsen; cf. S. 141, wonach das Obige richtig zu stellen.

S. 226, Z. 15 ff.: Die Gleichung ai. mēdhás- = av. mazdāh- rechne ich zu der Zahl der absolut sichern. Spiegel (S. 96, Z. 16 ff.) will ai. mēdh- in mēdhás- gleich av. mādh- in vīmādhas-ca setzen und verweist dieserhalb auf die Doppelheit ai. stēn und stān (S. 235, Z. 17). Dabei hätte aber doch K. Z. XXVII, S. 426 berücksichtigt werden müssen. Zudem ist das ai. stān nur aus np. sitānden erschlossen! Den Uebergang eines ā in ē wird kein Indianist zu gestehen.

S. 229, Z. 26 f.: „Unbedenklich vergleiche ich auch ind. ārādhanā ‚Huldigung' mit av. rāzare." Die Gleichung ist mir wegen dh > z nicht annehmbar.

S. 230, Z. 16 ff.: Av. ukhdha- und ai. ukhthá- sind Laut für Laut gleich; cf. A. F. I, S. 8.

S. 231, Z. 26 ff.: Die Darmesteter'sche Gleichung av. zarazdā ai. çraddhā- ist wegen z > ç sicher falsch.

S. 233, Z. 8 ff.: „çākta heisst bei den Indern der Lehrer" ist doch zu viel gesagt. Es kommt in dieser Bedeutung gerade éinmal im RV. vor, und dazu an einer Stelle, die keineswegs über allen Zweifel erhaben ist. — Ai. çikš und av. sīš haben nichts mit einander zu thun; cf. K. Z. XXVIII, S. 36.

S. 233, Z. 20: dēng + paitiš ist = ai. dán + patiš; cf. A. F. I, S. 71. Dass dēng patōiš j **45.** 11 nicht als Kompositum gefasst werden darf, wie Spiegel thut, zeigt schon die Metrik.

S. 234, Z. 23 f.: Die Zusammenstellung von ap. rāsta- mit ai. rájiṣṭha- und av. razišta- habe ich schon B. B. X, S. 269 als falsch bezeichnen müssen.

S. 235, Z. 8 ff.: „Indisch bādh ‚peinigen, hinrichten' (?) stimmt überein mit ban „krank, schwach sein" im Avesta, das aus ursprünglichem band verkürzt ist." Eher könnte ich noch ai. bādh als eine „Verlängerung" aus ban begreifen. Vgl. übrigens Curtius[5], S. 299.

S. 250, Z. 4 ff.: Roth und andere denken anders hierüber; vgl. GKR, 70 Lieder, S. 145; Benfey, Ved. und Verw., S. 43 f.

S. 270, Z. 18 ff.: Ob ai. āptya- oder av. āthwya- die ursprünglichere Lautfolge hat, ist doch zweifelhaft; cf. A. F. I, S. 8 f. Was soll ai. adbhjás für av. āthwya- beweisen?

S. 277, Z. 13: Warum immer wieder die längst als falsch erkannte Form nairimanå? In der Neuausgabe j. **9.** 11 steht ja bereits seit langem das richtige nairẹ.manå.

S. 278 ff.: Vgl. dazu Z. D. M. G. XXXV, S. 445 ff.

S. 297, Z. 22: „Wenn die Grundform (zu *κούρη*) *κορϝα* ist, wie G. Curtius behauptet . . .“ Die Existenz dieser Form ist doch nicht blos behauptet. Cf. Collitz, nr. 373. Eben aber dieser Form wegen ist eine Vereinigung von *κοῦρος* mit ind.-ir. kuruš unmöglich.

Zum Schluss gestatte ich mir noch eine Bitte auszusprechen. Der Verfasser citirt den R.V. nach fortlaufenden Hymnennummern (wie Grassmann) und das Avesta theils nach seiner, theils nach Westergaard's Ausgabe. Es ist das beides für den Leser in höchstem Grad unbequem, während es doch für den Verfasser ebenso einfach ist, all seine Citate nach mandala und sukta, bezw. nach der Westergaard'schen (oder Geldner'schen) Eintheilung zu geben. Ich möchte den Verfasser dringend bitten sich künftig auch seinerseits mit Rücksicht auf den Leser der sonst üblichen Weise des Citirens anzuschliessen.

Berlin, Oktober 1887.

Chr. Bartholomae-Münster (W.)

Nachtrag zu Bd. XL S. 310.

Ein glücklicher Zufall führte mich im Febr. d. J. in Berlin mit Herrn Glaser zusammen; er theilte mir auf meine Bitte seine II. Copie von Hal. 8 mit, welche bedeutend klarer ist als die erste; sie ist hier wiedergegeben.

II. Copie Glasers.

Z. 2 A. dürfte והפללן nunmehr ausser Zweifel sein;

Z. 4 A. erkenne ich jetzt

[ה]בקלן[ ]והש · ל[ן] |

Das Vb. בקל ist hinlänglich bekannt; ihm schloss sich vermuthlich eine ähnliche Form von einem andern Vb. an; das ו nach dem ersten Trennungsstriche hat Cruttenden.

Das Object hierzu ist im Folgenden

אינב | ואכלא | וינהמו

denn so scheint mir jetzt zu lesen zu sein — enthalten.

Pera, 13. März 1887.

J. H. Mordtmann.

Eine Bitte an die künftigen Herausgeber von Dramen und nichtvedischen Prosa-Texten der indischen Literatur.

Vortrag gehalten am 1. Okt. 1887 an der 39. Philologen-Versammlung in Zürich.

Von

Ernst Leumann.

Es ist die Gelegenheit des Augenblicks, welche mich veranlasst, einer Bitte oder einem Vorschlage Ausdruck zu geben. Grössere Versammlungen von Fachmännern irgend welcher Disciplin haben bekanntlich nicht bloss den Zweck, theoretische Gedanken zum Austausch kommen zu lassen, sondern sie sollen und wollen auch praktischen Zielen genügen, soweit solche überhaupt in ihren Bereich fallen können: man discutirt nicht bloss über Themata dieser oder jener Art und lässt sich bereichern durch Anregungen, die durch den unmittelbaren persönlichen Eindruck ihrer Urheber gehoben und gekräftigt werden, nein man beräth auch über Schritte, die einem Geistesgebiet im Allgemeinen förderlich sein sollen, und die, um nachhaltig zu wirken, von einer grösseren Anzahl seiner Vertreter gemeinsam unternommen werden müssen, man befürwortet Expeditionen, unterstützt grosse Publicationen, übt überhaupt zur Ermöglichung grösserer Unternehmungen eine Gesammtwirkung aus und betritt damit ein Arbeitsfeld, das nebst dem rein wissenschaftlichen an die Thätigkeit der permanenten gelehrten Körperschaften, der Academien, erinnert; — oder aber man müht sich an praktischen Fragen von geringerer und scheinbar untergeordneter Bedeutung, man sucht sich zu einigen mit Bezug auf lästige Unterschiede in Aeusserlichkeiten, wünscht zum Beispiel Harmonie in der Transcription fremder Alphabete und strebt überhaupt Uniformirungen an, die, so unnothwendig sie auch Manchen erscheinen mögen, doch unzweifelhaft eine grosse Summe geistiger Arbeit und Aufmerksamkeit zu ersparen versprechen, welche bisher auf Nebensächliches und durchaus Bedeutungsloses hingelenkt und daran verschwendet worden ist.

Meine Herren und verehrten Collegen! Auch ich möchte suchen,

Ihr Interesse zu wecken und nutzbar zu machen für eine gewisse Uniformirung, die uns sicherlich mancher unbequemen und übel angewendeten, ja sehr oft gänzlich verlorenen Arbeit und Mühe entheben soll: Jeder von Ihnen hat schon seine Plackerei gehabt mit Citaten aus indischen Texten, die nicht in Verse oder irgend welche andere kleine Abschnitte getheilt sind; am allermeisten haben wohl die Unbequemlichkeit bei der Citirung solcher Texte jene beiden Gelehrten empfunden, deren einen in unserer Mitte zu besitzen wir uns rühmen dürfen, die Verfasser des grossen Petersburger Wörterbuchs. Die beiden hochverdienten Lexicographen werden nicht ohne heftiges Widerstreben und nicht ohne häufig wiederkehrende Bedenken sich bei der lexicalischen Nutzbarmachung jener eintheilungslosen Texte zu einer Methode verstanden haben, welche für den Augenblick Alles, für die Zukunft aber Nichts versprach. Es war freilich das Naheliegendste, den Text in Ermangelung einer andern Handhabe stillschweigend mit einer Edition zu identificiren und die durch diese an die Hand gegebene Eintheilung in Seiten und Zeilen zu verwerthen. Vielleicht war dieses Vorgehen sogar empfehlenswerther, als wenn die Verfasser des genannten Thesaurus, wie man es bei griechischen und lateinischen Prosaikern oft gethan hat, eine Eintheilung in Capitel creirt hätten, welche, da sie nothwendig auf Willkürlichkeit hätte beruhen müssen, sich eventuell in nachfolgenden Editionen nicht Bahn gebrochen haben würde. Bei der durchgeführten Praxis, nach welcher man für ein Wort auf eine bestimmte Seite und Zeile einer gewissen Ausgabe verwiesen wird, erhielten doch immerhin die Zeitgenossen im Allgemeinen eine sichere Information, die verwerthet werden konnte. Aber dass es bei dieser Methode nicht bleiben kann, dass eine systematische Abhülfe dringend wünschenswerth ist, das begreift man am besten, wenn man das Auge über die unmittelbare Gegenwart hinweg in die Zukunft schweifen lässt, wenn man sich vergegenwärtigt, dass auf der Arbeit der Gegenwart sich diejenige späterer Generationen aufzubauen hat, wenn man bei diesem Blick über die Zeiten hin auch beobachtet, von welch geradezu ephemerem Charakter die Editionen überhaupt sind, die eben, sie mögen nun noch so vortrefflich sein und mögen meinetwegen, wenn es hoch kommt, ein ganzes Menschenalter hindurch alleinige Geltung besitzen, im Vergleich zu den Texten selbst, diesen bleibenden Gütern der Menschheit, doch nur ewig wechselnde, vergehende und sich erneuernde, Erscheinungsformen repräsentiren. Warum, meine verehrten Fachgenossen, halten wir uns nicht an das unveränderliche Substrat, an das ungedruckte Original, als an irgend eine nach zehn oder zwanzig Jahren den Blicken entschwundene Erscheinungsform desselben? Warum schaffen wir nicht lieber bleibende Citate, die für alle Zukunft ein willkommenes Arbeitsfundament bilden werden, statt solche, die unsern Nachfolgern unverständlich und nutzlos sind?

Erwägungen dieser Art haben, namentlich da ich seit einem Jahre mit erneutem Eifer wieder die Verbesserung und Vervollständigung der alten Auflage des englischen Sanskrit-Wörterbuches von Sir M o n i e r M o n i e r W i l l i a m s in die Hand genommen habe, mich geleitet und mich bewogen, auf eine Abhülfe zu sinnen. Eine solche hat sich mir denn auch bald dargeboten, und die Lösung der Schwierigkeit scheint damit so einfach gegeben zu sein, dass ich mir versprechen zu dürfen glaubte, die Billigung der in Zürich anwesenden Sanskritisten zu erwerben, und durch dieselbe unterstützt, die Anregung, die ich in eine Bitte an künftige Herausgeber kleide, zur praktischen Durchführung in weitere betheiligte Kreise getragen zu sehen.

Sie alle wissen, dass die Inder ein von Format, Schriftgrösse und ähnlichen Bedingungen unabhängiges Mass besitzen, nach welchem sie die Länge von Werken bestimmen; während unsere Buchhändler und Recensenten Drucke nach dem Format (ob Quart oder Octav und so weiter) und nach der Anzahl von römisch und arabisch paginirten Seiten bemessen, hat der Inder ein absoluteres Mass und sagt von einem Texte, dass er so und so viele hundert oder tausend G r a n t h e n zähle. Da der Ś l o k a in den metrischen Texten der Inder das weitaus am meisten verwendete Versmass ist, so hat man die ihm eigenthümliche Anzahl von ($4 \times 8 =$) 32 Silben zur Masseinheit für alles Geschriebene gewählt und berechnet demnach auch Werke, die in irgend einem andern Versmass oder die in Prosa oder die halb in Prosa, halb in Versen abgefasst sind, nach solchen Summen von 32 Silben, die, insofern sie nur der Zählung dienen, meist den Namen G r a n t h a führen.

Auf die G r a n t h e n nun, meine ich, sollten wir diejenigen Citate basiren, die aus Texten stammen, welche nicht anderweitig in einer von Editionszufälligkeiten unabhängigen Methode citirt werden können; wir sollten, um ein Beispiel zu wählen, nicht noch länger fortfahren zu sagen, dieses oder jenes Wort findet sich Seite x, Zeile y von Bühler's oder Wilson's oder Benfey's oder Damaru-vallabha-śarman's Ausgabe des Daśakumāra-caritra, sondern dafür wäre zu setzen das unbedingte auch für alle noch zu erwartenden Editionen ausreichende Citat: D a ś. VII, 40, d. h. Daś(akumāra-caritra), (ucchvāsa) VII (Apahāravarma-carita), (grantha) 40. Ganz abgesehen von dem bleibenden Charakter des letzteren Citats springt auch die Umständlichkeit der ersteren vierfachen Citirungsmethode in die Augen, welche, was den genannten Text betrifft, im grossen und kleinen Petersburger Wörterbuch wirklich vorliegt, auch ohne dass gerade wegen einer besonderen Lesart in den einzelnen Fällen eine bestimmte Edition hätte genannt werden müssen. Jeder der verehrten Anwesenden wird mir gerne glauben, dass mir nichts ferner liegt, als durch Ausstellungen, wie die ausgesprochene, das grossartige Verdienst unserer beiden lexicographischen Hauptwerke irgendwie schmälern zu wollen. Jeder, der ihre Entwicklungs-

geschichte etwas studirt hat, wird bemerkt haben, dass nur das Bestreben, auch den Besitzern und Benutzern von andern als früher citirten Ausgaben gerecht zu werden, unsern Altmeister und baldigen Jubilar Boehtlingk veranlasst hat, Citate desselben Textes und derselben Textstellen nach verschiedenen, immer wieder anderen neuern, Editionen aufzunehmen. Es war dies, was uns sofort nach Einführung einer einfacheren Methode als unglückselige Ueberladung vorkommen muss, einfach ein dem Lexicographen, der einmal die Citirung nach Seiten und Zeilen gewisser Editionen adoptirt hatte, unbedingt aufgenöthigter Nothbehelf, es war mit Hinsicht auf die Unmasse von auf die schon durchgearbeiteten Texte sich abermals erstreckender, weiterer, erneuter Arbeit ein geradezu titanisch zu nennendes Ankämpfen gegen die mit der fortschreitenden Zeit und ihren neuen Editionen immer drohender hereinbrechenden schlimmen Folgen der eingeschlagenen Methode, gegen die wachsende Unbenutzbarkeit der ursprünglichen Citate. Um so eher werden wir Jüngeren und Schüler uns zu Gemüthe führen, dass die Rückkehr von der betretenen Bahn eilends geboten ist, dass wir einen andern Weg zu gehen haben, der uns nicht den beschriebenen mühseligen Gefahren aussetzt. Um nur noch zwei Beispiele des resultirenden Nachtheils herauszugreifen: Wie Viele sind heute noch im Stande, aus den P a t a ñ j a l i - und den V i j ñ ā n e ś v a r a - Citaten des grossen Petersburger Wörterbuches Nutzen zu ziehen? Wer besitzt noch die lithographirte Benares-Ausgabe des grossen Grammatikers oder gedenkt sich dieselbe zu erwerben, und wer vermag sich noch die Calcuttaer Quart-Ausgabe des bekannten Juristen zu verschaffen? Man möchte glauben, sich darüber wundern zu müssen, dass überhaupt auch diese beiden Prosaisten einer Citirung nach Editions-Seiten geopfert wurden, während doch gerade sie bekanntlich schon immer in einer d e f i n i t i v e n Weise citirt werden konnten, da ihre Werke Commentare sind und desshalb von vornherein eine Behandlung in engster Anlehnung an die leicht citirbaren Grundtexte (von Pāṇini und Yājñavalkya) nicht bloss zulassen, sondern dem Lexicographen geradezu aufnöthigen. Den Grund dafür, warum der eine unserer beiden gefeierten Sammler und Forscher trotzdem auch in diesen Fällen einer inferioreren Methode den Vorzug gab, glauben wir (abgesehen davon, dass der Nestor sich bei seiner eigenen segensreichen Lebensfähigkeit über diejenige eines Benares-Druckes täuschenden Erwartungen hingeben mochte) darin zu erkennen, dass allerdings das im Vorigen als natürlich geschilderte Vorgehen in sehr vielen Fällen sich als nicht präcis genug erwiesen hätte, indem manchmal die über einer einzigen Stelle des commentirten Originals angebrachten Excurse jener Schriftsteller mehrere Seiten beschlagen. Für uns freilich wäre nun indessen dieser Umstand kein Hinderungsgrund, um von dem rationell Gebotenen abzugehen, indem mit Leichtigkeit gerade da, wo die Excurse eine grössere Länge annehmen, die G r a n t h a - Z ä h l u n g

ergänzend zur Anwendung gebracht werden kann: anstatt Vijñāneśv. Quartausg. (1812) II. fl. 46 b, Zeile 11 u. 13 f. oder Octavausg. des II. Theils (1829), Seite 173, Zeile 17 u. Seite 174, Zeile 1 u. 4 würden wir z. B. für den juristischen Terminus ādhamana ein ebenso bestimmtes, dabei aber ausserdem auch noch für jede Edition gültiges Citat setzen in der Form Yājñ. II, 113, Vijñ. 149, 152 f., 154 (zu lesen: grantha 149. 152 f. u. 154 in Vijñāneśvara's Commentar zu Vers 113 des zweiten Theils von Yājñavalkya's Gesetzbuch). Aehnlich möchten wir mit Yājñ. I, 253, Vijñ. 59 auf sapiṇḍana verweisen; ferner auch mit Pāṇ. IV, 1, 93, Vārtt. 13, Pat. 21 auf tādāyani, nicht mit Pat. (Benares 1871) IV, fl. 51 a, Zeile 1 oder mit Pat. (ed. Kielhorn) vol. II, Seite 251, Zeile 1.

Ehe ich nun die Bitte, welche ich im Schoosse dieser Versammlung zu proponiren mir vorgenommen habe, formuliren will, habe ich einige sachliche Erwägungen vorauszuschicken. Einmal ist zu antworten auf ein allerdings sehr unbedeutendes Bedenken, das sich mir selbst schon mit Bezug auf die Durchführbarkeit der Granthen-Citirung erhoben hat und auf das ich auch durch Prof. Weber schon brieflich aufmerksam gemacht worden bin. Wie es in metrischen Texten unächte und zweifelhafte Verse gibt, so stösst man auch in Prosa-Werken auf Zusätze oder Kürzungen, die vermuthlich dem Original nicht angehören und die vielleicht schon durch den Consensus der besten Manuscripte sich als secundär nachweisen lassen. Ist es nun freilich schon an sich geboten, dass man die Granthen-Zählung nicht an unzuverlässigen Editionen vornimmt, sondern sich an die kritisch gesichteten hält und die Numerirung von diesen auf andere überträgt, so ist doch auch bei zwei sorgfältigen Schwester-Editionen eine gewisse Abweichung in der Silbenzahl möglich und sogar wahrscheinlich, welche in ungünstigen Fällen, wo sich keine Ausgleichungen einstellen, sich so vergrössern kann, dass gegen den Schluss hin die Grantha-Zahlen für gewisse Citate nicht mehr in beiden Ausgaben harmoniren. Die hieraus erwachsende Unzuträglichkeit wäre nun aber in Wirklichkeit, soweit ich sehe, nur bei einem einzigen ausserordentlich umfangreichen Prosa-Texte zu gefährden, bei Bāṇa's Kadambarī. Abgesehen von der an sich schon kurzen Vāsavadattā des Subandhu sind dagegen alle übrigen in Frage kommenden Texte — man denke nun an andere Werke der klassischen Prosa, oder an spätere Texte wie den Sarvadarśanasaṃgraha, oder an Werke der buddhistischen und jinistischen Literatur (wie Divyâvadâna, Lalitavistara, Jñātādharmakathā, Bhagavatī und andere) — sie sind alle in verhältnissmässig kurze Capitel eingetheilt, innerhalb welcher bei der Granthen-Zählung keine Disharmonie vorkommen kann. Darnach möchte ich vorschlagen, auch bei der Kādambarī in prophylaktischem Sinne noch eine allgemeinere Theilung vorzunehmen: eine solche ergibt sich in der That auch beinahe von selbst, indem jener

Roman aus mehreren in einander geschachtelten Erzählungen besteht und sich naturgemäss in folgende acht Theile auflöst:

I. Ueberbringung eines Papageien an König Śūdraka.
II. Geschichte des Papageien.
III. Geschichte seiner früheren Existenz als Candrâpīḍa.
IV. Geschichte der Mahāśvetā.
V. Candrâpīḍa und Mahāśvetā (Ende des Pūrva-vibhāga).
VI. Candrâpīḍa und Mahāśvetā (Anfang des Uttara-vibhāga).
VII. Abschluss der Geschichte des Papageien.
VIII. Abschluss der Geschichte von Śūdraka.

Die Kadambarı gibt ausserdem noch Gelegenheit, die Frage aufzuwerfen, wie man es mit einigen Strophenreihen halten soll, die sich in diesem Texte je zu Anfang des (nach der vorgeschlagenen Eintheilung) I. und VI. Theiles, sowie auch im Harsha-carita und in Subandhu's Roman vorfinden. Es empfiehlt sich, wie mir scheint, diese Strophen als solche zu zählen, sie aber in der Numerirung der Granthen diesen einfach gleichzusetzen. Auf die zwanzig Strophen, welche die Kādambarı eröffnen und welche wir als Kād. I, 1—20 zu citiren hätten, würde also gleich Grantha 21 folgen; ebenso Grantha 23 auf die das Harsha-carita einleitenden 22 Strophen.

In anderer Beziehung ist ferner ein Wort zu sagen über einen Text, der in seiner Abfassungsart ebenfalls ein Unicum ist; ich meine den halb in Prosa, halb in Versen abgefassten medicinischen Text des Suśruta. Bei denjenigen Capiteln, die vollständig in Versen geschrieben sind, erhebt sich keine Schwierigkeit; diese sind wie andere rein metrische Texte zu citiren. Anders verhält es sich in den zahlreicheren Fällen, wo innerhalb der Capitel längere Prosa-Stücke mit Strophenreihen abwechseln; da die Verse immerhin zu zahlreich sind, um eine Gleichstellung derselben mit der Prosa zu rechtfertigen, wonach dann einfach nach Granthen durchgezählt würde, so dürfte es passender sein, hier ausnahmsweise nach Gedanken-Abschnitten, die in den beiden Calcutta-Ausgaben stets übereinstimmend durch neue Zeilen markirt sind, sowie, was den metrischen Theil betrifft, nach Strophen abzuzählen, also nach einem Princip zu verfahren, welches z. B. auch von den Herausgebern des Mahā-Bhārata und verschiedener Purāṇa befolgt worden ist, wo immer sich neben Versen auch Prosa vorfand [1]). Wir hätten also Suśr. I, 1, 1—20 (12, 14—16, 18, 20: Strophen); 2, 1—4 (3 u. 4: Str.); 3, 1—54 (1, 45, 52: Prosa); 4, 1—6 (1 u. 3: Pr.);

1) In der an den Vortrag sich anschliessenden Discussion hebt Prof. Dr. von Roth hervor, dass auch Caraka's medicinischer Text (von dem die Strassburger Bibliothek bis dahin bloss die paar ersten rein metrischen Capitel besitzt) derselben Behandlung wie Suśruta zu unterstellen ist. Den uns zugänglichen Anfang des Textes citiren wir I, 1, 1—139 (Śloken); 2, 1—34 (Śloken); 3, 1—28 (Indravajrā-Strophen). Vgl. übrigens noch das in der nachfolgenden Text-Liste zu Car. Bemerkte.

5, 1—28 (3, 4, 6, 8, 10—22 c, 23, 25—27 c, 28: Str.); 6, 1—23 (1, 2, 4—8: Pr.) etc. etc. Zu beachten ist, dass die Adhyāya 45 u. 46 des I. (Sūtra)-Sthāna noch eine Varga-Eintheilung aufweisen, sodass in Citaten aus diesen beiden Capiteln erst die vierte Zahl eine Strophe oder eine Prosa-Stelle (innerhalb eines einzelnen Varga) bezeichnet. Die Namen der Varga sind I, 45, 1 jala-, 2 kshīra-, 3 dadhi-, 4 takra-, 5 navanīta-, 6 ghṛita-, 7 taila-, 8 madhu-, 9 ikshu-, 10 madya-, 11 mūtra-; I, 46, 1 dhānya-, 2 māṅsa-, 3 phala-, 4 śāka-, 5 pushpa-, 6 kanda-, 7 lavaṇa-, 8 kṛtânna-, 9 bhakshya-, 10 anupāna-, 11 āhāra-, 12 guṇa-, 13 āhāra-gati.

Wieder ganz anders stellt sich die Frage bei Texten, in deren Prosa einzelne Verse eingestreut sind. Ausser dem Pañca-tantra, dem Hitopadeśa, der Vetāla-pañcaviṅśatikā, und dem Bhoja-prabandha, zu welchen Werken sich noch einige andere[1]) stellen lassen, gehören zu dieser Text-Kategorie die Dramen. Dass diese Produkte auch im neuen eben dem Abschluss entgegensehenden lexicalischen Werke des Jubilars noch nach Seiten und Zeilen citirt werden, auch in Fällen, wo (wenigstens für die Strophen) keine Noth vorlag, ist aufrichtig zu bedauern, fällt aber, wie ausdrücklich bemerkt werden mag, nicht dem Verfasser selbst, sondern einigen seiner Mitarbeiter zur Last. Tauchen nicht gerade von Dramen in neuerer Zeit fast alljährlich in Indien neue Ausgaben auf, und bieten nicht eben diese Texte die bequemste Möglichkeit, alle Citate auf die Strophen zu reduciren, deren Abzählung in besseren indischen Editionen schon durchgeführt ist? Zu warnen ist natürlich auch hier vor der Nichtberücksichtigung der Eintheilung in Akte, über welch letztere in einigen früheren Ausgaben bei der Strophen-Zählung einfach hinweggegangen worden ist, sodass die meist im Anfang vorkommenden Textdifferenzen zwischen einzelnen Recensionen durch das ganze Werk hin eine totale Uebereinstimmungslosigkeit in der Zählung verursachen mussten, während bei in jedem Akt neu begonnener Zählung die Abweichungen auf alle Fälle unbedeutend geblieben wären. Massgebend muss also für die Zukunft sein eine Strophen-Zählung, wie sie Mohana-dāsa in seiner Recension des Mahānaṭaka, Rāmatāraṇa-śiromaṇi in derjenigen des Madhusūdana, Brockhaus im Prabodhacandrodaya, Trimbak Telang im Mudrā-rakshasa, Govinda-deva im Bāla-Rāmāyaṇa, Jīvananda Vidyāsāgara in der Priyadarśikā, Vishṇu-Paraśurāma im Pārvatī-pariṇaya, Satyavrata Sāmaśramin im Dhūrtasamagama (Pratnakamranandinī, Jahrgang 1874) eingeführt haben. Eine Reduktion nun aller Citate solcher Texte

1) z. B. Kuvalayânanda und alle Campū-Texte, von welch letzteren man in der nachfolgenden Text-Liste Mādhava-campū und Candraśekhara-campū vorfinden wird.

auf die Strophen-Nummern ist in verschiedener Weise zu erzielen; als eine der einfachsten unter den denkbaren Methoden empfiehlt sich vielleicht die, Bruchzahlen anzuwenden, um die zwischen zwei Strophen, die man als Zähler und Nenner zu schreiben hätte, befindliche Prosa-Stelle anzudeuten: das Citat Śak. VII, $\frac{30}{31}$ würde also besagen, das gemeinte Wort fände sich zwischen den Strophen 30 u. 31 im VII. Akte der Śakuntalā. Scheint eine solche Angabe wieder zufällig wegen der Länge des betreffenden Prosa-Stückes nicht präcis genug zu sein, so wird man gut thun, auch hier die Granthen-Zahl beizufügen: ein für das Compositum vana-grahaṇa (in Prākṛt vaṇa-ggahaṇa) gegebenes Citat Śak. II, $\frac{0}{1}$, 6 würde Grantha 6 der den II. Akt der Śakuntalā einleitenden Prosa bezeichnen. Man wird übrigens bemerken, dass die Citirungs-Methode mit Bruchzahlen der Kürze wegen auch für alle commentirenden Texte, die ein metrisches Original strophenweise oder zeilenweise in sich bergen, vorzüglich passt; also Citate aus Commentaren der rhetorischen und dramaturgischen Texte (Daśa-rūpa, Kāvya-prakāśa, Sāhitya-darpaṇa etc.) sowie auch z. B. aus dem vorhin schon erwähnten Vijñāneśvara lassen sich mit Umgehung der Abkürzung „Sch." (für Scholium resp. „Vijñ.") kürzer in folgender Weise geben: Daśar. I, $\frac{14}{15}$ (für Daśar I, 14, Sch. oder für Daśar., ed. Hall, Seite 7, Zeile 21) = Sāh. VI, $\frac{49}{50}$ (für Sāh. VI, 49, Sch. oder für Sah., ed. Roer, Seite 136, Zeile 10); so würden die beiden oben aus Vijñāneśvara gegebenen Citate auch Yājñ. II, $\frac{113}{114}$, 149 und I, $\frac{253}{254}$, 59 lauten können: wir nennen noch pratyavaskandana. Yājñ. II, 7 $\frac{a}{b}$, $_{7-15}$ (Kāty. u. Nār.) und chandoga-śruti, Parāś. II, $\frac{15}{III}$, 3, $_6$ (d. h. grantha 6 im 3. [snātaka-]prakaraṇa von Madhava's zwischen Parāś. II, 15 und III, 1 beigebrachten Excursen, in Caudrakānta Tarkâlaṃkāra's Calcutta-Ausgabe Seite 461, Zeile 3).

Meine Herren! Sie haben nach dem Auseinandergesetzten schon Alle selbst errathen, worauf meine Bitte nun abzielt. Sie wissen, dass ich es auch gewagt habe, unter die Lexicographen zu gehen, und hätt' ich auch wirklich wegen der höchst bescheidenen Anfänge meiner diesbezüglichen Thätigkeit allen Grund, davon zu schweigen, so bin ich doch genöthigt, darauf hinzuweisen, da ich gewissermassen ein Schutz- und Trutz-Bündniss zwischen den Lexicographen und Editoren der Folgezeit anzuregen mich bestrebe. Sie sind wohl im Verlauf meiner Darlegungen zu der Ueberzeugung gekommen, dass wir mit Bezug aufs Citiren einen neuen Modus vivendi inauguriren müssen, und da handelt es sich nun freilich in erster Linie darum, dass Editionsarbeit und Lexicographie sich einträchtiglich mit einander ins Einvernehmen setzen, dass Herausgeber am Kopf oder am Rande ihrer Editionsseiten, eventuell auch durch

Sternchen über dem Anfang oder Ende der einzelnen Granthen, eine bestimmte Markirung anbringen, die dem Compilator eines Wörterbuches die Texte in einer rationellen und definitiven Weise Weise zu citiren gestattet, dass aber auch die Männer der Sammlung, Ordnung und Sichtung sich dann an die gegebene Norm halten und nicht auf Kosten anderer gewisse Spezial-Editionen bevorzugen. Wie's dann die genannten Gelehrten-Kategorien treiben — und namentlich auf die Editoren kommt es an —, so treiben's auch die Uebrigen; der Gewinn wird sein Schonung der Kräfte und leichtere Concentration derselben auf wichtigere Gegenstände.

Möge die verehrte Versammlung über jeden einzelnen Vorschlag eine Discussion eröffnen:

über die Einführung der Granthen-Citirung für nichtvedische Prosa-Texte, die im Gegensatz zu den vedischen bekanntlich durchgängig keine bis in's Einzelne gehende Eintheilung aufweisen,

über die auf Dramen und einige wenige von einzelnen Strophen durchzogene Prosa-Werke anzuwendende Citirung nach Strophen und prosaischen Zwischenstücken,

über die Ausnahme-Behandlung des Suśruta (eventuell auch das Caraka) und eine allgemeine Eintheilung der Kādambarī.

Die Erledigung der gewünschten Discussion würde dann als solche, wie wir hoffen, eine Bitte an künftige Editoren involviren, nämlich die Bitte um Berücksichtigung der Vorschläge, welche die Genehmigung und Unterstützung der orientalischen Sektion unserer Philologen-Versammlung gefunden hätten.

Nachschrift.

Aus der über den Vortrag eröffneten Discussion mag hervorgehoben werden, dass die Versammlung unter der Wortführung der Professoren von Roth, Gildemeister, und Kuhn den Vorschlägen ihre volle Aufmerksamkeit schenkte. Ein Bedenken wäre nach Prof. von Roth freilich durch die höheren Druckkosten gegeben, welche eine Markirung der Granthen in irgend welcher Weise zur Folge haben müsste; indessen hätten sich gewisse Erschwerungen des Druckes (wie z. B. die Anbringung der Hymnen-Zahlen am Rande der Atharva-Ausgabe) schon immer als zweckmässig und geboten herausgestellt. Prof Gildemeister wünscht namentlich, dass einmal mit einer Muster-Edition ein Anfang in der Durchführung der empfohlenen Methode gemacht würde [1]. Prof. Kuhn erinnert

1) Diesem Wunsche wird, was hier schon mittheilen zu können mich mit besonderer Genugthuung erfüllt, in Kurzem Rechnung getragen werden durch die im Druck befindliche Harshacarita-Ausgabe von Dr. Aloys Führer. Ich verdanke es der gütigen Vermittlung von Dr. R. Rost in London, dass ich Dr. Führer brieflich noch rechtzeitig für die Neuerung gewinnen konnte: und dass dieser Herausgeber so bereitwillig auf meinen Vorschlag einging.

an die in buddhistischen Prosa-Texten öfter wiederkehrenden identischen Stellen, welche in den Manuscripten in der Regel abgekürzt sind und demnach wohl bei der Granthen-Zählung nicht auszuzählen wären; wie der Referent noch ausführt, trifft ganz dasselbe zu auf die Jaina-Texte, wo natürlich die durch vaṇṇao, jāva, und ähnliche redactionelle Kürzungen angedeuteten Textstücke nicht in extenso mit gerechnet werden dürfen. Derselbe stellt im Uebrigen in Beantwortung einer Aeusserung von Prof. von Roth fest, dass nach Jacobi's Einleitung zum Kalpa-Sûtra die Granthen-Zählung in den kanonischen Jaina-Texten wahrscheinlich schon von dem Schlussredactor Devarddhigaṇin, also schon vor weit mehr als tausend Jahren, durchgeführt worden ist [1]).

Probeweise und um die Einführung der vorgeschlagenen Citirungs-Methoden zu erleichtern lasse ich schliesslich noch einige für die Vorrede des genannten in Arbeit befindlichen Sanskrit-English-Wörterbuches bestimmte Angaben folgen, von denen die auf die Kādambarī und die Mitâksharā bezüglichen nebenbei den Zweck haben, die Benutzer des grossen und kleinen Petersburger Wörterbuches in Stand zu setzen, auch in andern Ausgaben als in den daselbst citirten nicht mehr erhältlichen die gegebenen Citate aufzufinden. Wenn ich unter diese Proben auch Texte wie Aitareya-Araṇyaka, Saṃhitā Upanishad, Pravarâdhyāya, Bhāvaprakāśa und Kṛshisaṃgraha aufnehme, so soll damit nur angedeutet werden, wie vollständig auch bei diesen und ähnlichen Texten, welche in den Petersburger Wörterbüchern ebenfalls nach Seiten (und Zeilen) citirt werden, die durch die Texte selbst an die Hand gegebene natürliche Citirungsmethode ausreicht. Im Interesse der Benutzer jener beiden Wörterbücher sind auch noch Manu und Nārada in die Liste eingereiht worden, und schliesslich habe ich der Vollständigkeit wegen auch einige von den nach Aufrecht's und Weber's Catalogen benutzten Werken mit aufgenommen. Bei der Granthen-Abzählung sind die Titel am Anfang oder Schluss von Capiteln nie mitgerechnet worden; Abkürzungen sind: Adhy(āya), Gr(antha), Introd(uctio, Einleitung), Kh(aṇḍa), Paricch(eda), Pr(osa), Prak(araṇa), Str(ophen), Ucchv(āsa), Ull(āsa).

Adhy(ātma) R(amāyaṇa), Introd. (phala-stuti „61ster Adhy.")
 und VII Kh. mit 7, 9, 10, 9, 5, 16, 9 Adhy.

Ad(itya) P(urāṇa), LXVIII Adhy. (nach Burnell's Cat.)

---

danke ich ihm umsomehr als vermuthlich durch seinen Vorgang auch andere indische Editoren an die ich mich ausserdem auch noch durch eine Uebersetzung des Vortrags ins Englische zu wenden gedenke, auf die Neuerung aufmerksam werden und ihr allmählig Eingang verschaffen dürften. Im Uebrigen bin ich dankbar für jede Mittheilung über in Vorbereitung befindliche Editionen von Texten auf die sich mein Vortrag bezieht.

1) Wie alt die Granthen-Abzählung von buddhistischen Texten ist, scheint noch nicht untersucht worden zu sein; einige Spuren erwähnen wir im Folgenden unter Divyāvadāna, unten S. 176; in der Jātaka-mālā sind nach Kern's freundlicher Mittheilung Jāt. XXIII—XXXIV (Schluss) abgezählt.

Ag(ni)P(urāṇa), CCCLXXXII Adhy. In Folge eines Versehens des Herausgebers Rāj. Lāla Mitra hat die Zahl CCXX für zwei Adhy. zu gelten; das Pariser MS. hat 368, das Wilkins'sche 353 Adhy.

Ait(areya) Ar(aṇyaka), die V Araṇyaka sind eingetheilt in Adhy., Kh., und (vom Herausgeber Rāj. Lāla Mitra numerirte) Sätze. Die Numerirung der Kh. p. 79—95 der Edition ist nach der ihr vorausgeschickten Inhaltsang. zu corrigiren: p. 78 f. I, 3, 5; p. 83 I, 3, 6; p. 84 I, 3, 7; p. 87 ff. I, 3, 8.

Anargh(arāghava), VII Acte mit 57, 87, 61, 69, 48, 84, 153 Str.

Arsh(eya)Br(āhmaṇa), III Prapāṭh. mit 28, 25, 29 Abschnitten.

Ashṭâṅg(ahṛdaya), VI Theile (V Sthāna und VI. das Uttaratantra) mit 30, 6, 16, 22, 6, 40 Adhy., in Str.

Ashṭāv(akra)S(aṃhitā, adhyatma-śāstra), XXI Prak., in Str.

Bālar(āmāyaṇa), X Acte mit 63, 63, 89, 78, 77, 71, 90, 86, 59, 105 Str.

Bharaṭ(aka-dvātriṅśikā), XXXII kurze Erzählungen.

Bhārg(ava)P(urāṇa), II Kh., II mit 40 Adhy. (nach Burnell's Cat.)

Bh(āva)pr(akaśa), Introd. (91 Str.) und VIII Prak.: I—IV mit 30, 386, 80, 349 Str.; V mit 264 Str. und mit selbst wieder in Str. abgetheilten 23 Varga und 8 weiteren Capiteln (24—31); VI mit 123 Str.; VII mit 85 und VIII mit 2 Adhikāra.

V, (varga) 1—23 und (cap.) 24—31 haben folgende Str.-Summen:

1.	harītaky-ādi-	261	15.	takra-	18
2.	karpūrâdi	131	16.	navanīta-	6
3.	guḍūcy-ādi-	309	17.	ghṛta-	20
4.	pushpâdi-	69	18.	mūtra-	7
5.	vaṭâdi-	75	19.	taila-	27
6.	phala-	150	20.	saṃdhāna-	35
7.	dhātv-ādi-	199	21.	madhu-	29
8.	dhānya-	91	22.	ikshu-	33
9.	śāka-	122	23.	anekârtha-nāma-, in Pr., 70 Gr.	
10.	māṅsa-	132			
11.	kṛtânna-	181	24.	māna-paribhāshā	28
12.	vāri-	84	31.	bheshaja-bhakshaṇa-samaya &c.	20
13.	dugdha-	46			
14.	dadhi-	24			

bheshajānāṃ vidhānāni:

25.		79
26.	dhātv-ādi-śodhana-vidhi	253
27.	guṇavatām avadhi etc.	40
28.	pañca karmāṇi (1—34 a vamana, —81 virecana, —136 a anuvāsana, —189 nirūha, —251 nāvana)	251
29.	dhūma-pāna-vidhi etc.	149
30.	netra-prasādhana-karmāṇi	85

VII, (adhik.) 1—85 haben folgende Strophen-Summen:

Gruppe	Nr.	Adhikāra	Strophen
jvarâdhikāra	1.		364
	2.	vāta-jvarâdh.	50
	3.	pitta-	35
	4.	śleshma-	19
	5.	vāta-pitta-	12
	6.	vāta-śleshma-	27
	7.	pitta-śleshma-	13
	8.	saṃnipāta-	267
	9.	āgantu-	28
	10.	vishama-	87
	11.	rasâdi-dhātu-gata-	9
	12.	jīrṇa-	20
	13.		52
	14.	atīsārâdh.	148
	15.	jvarâtīsārâdh.	15
	16.	grahaṇīrogâdh.	83
	17.	arśo-'dh.	153
	18.	jaṭharâgni-vikārâdh.	145
	19.	kṛmy-adh.	27
	20.	pāṇḍuroga-kāmalā-halīmakâdh.	59
	21.	rakta-pittâdh.	90
	22.	amlapitta-śleshmapittâdh.	39
	23.	rājayakshmâdh.	92
	24.	kāśâdh.	53
	25.	hikkâdh.	25
	26.	śvāsâdh.	51
	27.	svarabhedâdh.	18
	28.	arocakâdh.	24
	29.	chardy-adh.	30
	30.	tṛshṇâdh.	30
	31.	mūrchâdy-adh.	48
	32.	madâtyayâdh.	95
	33.	dāhâdh.	18
	34.	unmādâdh.	67
	35.	apasmārâdh.	29
	36.	vāta-vyādhy-	364
	37.	ūrustambhâdh.	50
	38.	āma-vātâdh.	143
	39.	pitta-vyādhy-	8
	40.	śleshma-vyādhy-	5
	41.	vāta-raktâdh.	255
	42.	śūlâdh.	85
	43.	udāvartâdh.	47
	44.	gulmâdh.	54
	45.	plīhâdh.	20
	46.	hṛdrogâdh.	15
	47.	mūtrakṛcchrâdh.	54
	48.	mūtrâghātâdh.	69
	49.	aśmarīrogâdh.	102
	50.	pramehâdh.	127
	51.		67
	52.	kārśyâdh. oder medorogâdh.	28
	53.	udararogâdh.	62
	54.	śothâdh.	39
	55.	vṛddhi-vradhma-rogâdh.	36
	56.	galagaṇḍa-gaṇḍamālā-granthy-arbudâdh.	59
	57.	ślīpadâdh.	15
	58.	vidradhy-adh.	40
	59.	vraṇâdh.	109
	60.	bhagnâdh.	53
	61.	nāḍīvraṇâdh.	35
	62.	bhagandarâdh.	45
	63.	upadaṅśâdh.	48
	64.	liṅgârśo-'dh.	6
	65.	śūkadoshâdh.	23
	66.	kushṭhâdh.	162
	67.	śītapittodardâdh.	22
	68.	visarpâdh.	37
	69.	snāyv-adh.	11
	70.	visphoṭâdh.	29
	71.	phiraṅgâdh.	31
	72.	masūrikâdh.	53
	73.	śītalâdh.	38
	74.	kshudrarogâdh.	166
	75.	śarīrarog.	61
	76.	netrarog.	247
	77.	karṇarog.	54
	78.	nāsārog.	55
	79.	mukharog.	166
	80.	vishâdh.	88
strīrogâdh.	81.	pradarâdh.	18
	82.	somaroga-mūtrâtīsarâdh.	12
	83.	yonirogâdh.	173
	84.	stanarogâdh.	8
	85.	bāla-rogâdh.	189

VII, (adhik.) 1 und 2 haben 76 und 15 oder (die beiden Schlussstrophen mitgerechnet) 17 Str.

Nur nebenhin erwähnen wir noch eine allgemeine Eintheilung des ganzen Textes in drei Kh., von denen das erste (p ū r v a -) Prak. I—VI umfasst, die beiden andern (m a d h y a - und u t t a r a -) den Prak. VII und VIII entsprechen. In der Strophen-Numerirung sind selbstverständlich die sehr zahlreichen metrischen C i t a t e mitgerechnet worden, ebenso S t r o p h e n, deren Bau mehr als bloss die oft zu beobachtenden leichteren Unregelmässigkeiten aufweist, zu welch letzteren wir z. B. zählen, dass die beiden Hälften von Āryā-Strophen nicht selten gleiche Structur haben oder dass die eine Hälfte um einen Fuss zu lang oder zu kurz ist; die gröberen Defecte dürften übrigens gelegentlich der Edition zur Last fallen, da dieselbe auch sonst an verschiedenen Mängeln leidet und im Uebrigen selbst metrisch tadellose Verse (vgl. VII, 31, 30) zuweilen arg entstellt; wir haben auffälligen Strophen-Bau VII, 8, 217. 223. 265; 13, 24; 14, 13 (cf. 13, 26); 16, 64; 18, 129 (halbe Āryā?) 130. 133; 32, 6; 42, 6; 50, 43; VIII, 1, 69—71. Eine Verbindung von heterogenen Vershälften (halb Śloka, halb Āryā) zeigen VII, 38, 61 u. 42, 45. Nur halb sind die Strophen IV, 121 u. 314; V, 29, 52; VI, 44 und 58; VII, 1, 275; 6, 4; 8, 150. 233. 257; 14, 4; 15, 4; 20, 45; 24, 41; 36, 4. 5. 77; 41, 5. 13. 16. 18; 42, 14. 18; 44, 19; 58, 10; 61, 30; 76, 59. 60. 61; 79, 146; 81, 2. 18; 83, 74. Nicht halbe Strophen, sondern ü b e r z ä h l i g e V e r s h ä l f t e n sind überall da angenommen worden, wo eine Anlehnung an vorhergehende oder folgende Strophen möglich war: drei Vershälften zeigen also II, 5. 26. 44. 110. 125. 204. 218. 250. 273. 302; III, 9 und 58; IV, 17. 115. 218. 226. 282; V, 181: 1, 222; 2, 131; 3, 219. 290. 308; 4, 64; 6, 11. 36. 124. 133. 150; 7, 12. 21. 31. 35. 41. 46. 63. 83. 95. 101. 108. 119. 126. 192; 12, 1. 61; 13, 13; 15, 18; 18, 2. 5; 19, 25; 21, 11; 22, 30; 24, 28; 26, 42. 77. 100. 126. 142. 167. 213. 224. 232; 27, 194; 29, 149; 30, 77; 31, 2; VI, 28. 40. 52. 70; VII, 1, 61. 114. 124. 216. 233. 263. 356; 2, 14; 3, 32; 4, 18; 8, 75. 130; 10, 81; 11, 1; 13, 41; 14, 12. 58. 81. 101. 117; 16, 56. 83; 17, 149. 153; 18, 8. 57. 124; 19, 3; 20, 17. 58; 21, 7. 22. 88; 22, 2. 9; 23, 5. 15. 46. 52. 79; 24, 12. 13; 26, 28. 47; 27, 17; 28, 21; 29, 7. 20; 30, 2. 11. 13. 16; 31, 37; 32, 10. 57. 65. 94; 34, 1. 3. 67; 36, 21. 67. 116. 141. 184. 211. 307. 313; 37, 26, 34; 38, 70. 85; 41, 3. 4. 46. 51. 78. 81. 92. 154. 192. 196. 202. 204; 42, 48. 73; 43, 17. 43; 44, 14. 17. 29. 43; 45, 17; 46, 5. 15; 47, 22. 30. 34. 54; 48, 15. 36; 49, 46. 62. 79; 50, 4. 45. 66. 123; 51, 28. 42; 52, 4. 27; 53, 19. 21. 26. 34; 54, 3. 27. 37; 55, 4. 36; 56, 11; 57, 14; 58, 6. 18. 20; 59, 13. 105; 60, 18; 61, 1. 10. 13. 29. 35; 62, 4; 63, 4. 14; 64, 4; 65, 2; 66, 6. 64. 67. 110. 155; 67, 15; 70, 11; 72, 49; 74, 46. 129; 75, 7; 76, 19. 32. 57. 66. 68. 71. 76. 113. 135. 142. 150. 210. 238; 77, 11. 17. 19. 23. 43. 54;

78, 4. 15: 79, 36. 113. 134. 147. 160; 80, 14. 24. 28. 36. 50. 76: 81, 1. 3: 83. 7. 168; 85, 15. 153; VIII, 1, 22. 37. 57.

Bhojapr(abandha), 326 Str. und durch Bruchzahlen citirte Zwischenstücke in Prosa. Die letzten Str. auf je 5 Seiten von Jīvânanda Vidyāsāgara's Ed. (Calc. 1872) sind:

(S. 5—50) 18. 36. 52. 75. 91. 109. 137. 148. 153. 169.

(S. 55—105) 185. 202. 216. 232. 250. 264. 276. 291. 301. 313. 320.

Es ist zu beachten, dass in der genannten Ausg., mit deren Text diejenige von Benares (saṃvat 1925) vollständig übereinstimmt, die Str. 86, 149 (Prākṛt), 174, 175, 205 wie Prosa gedruckt sind, ferner dass 293 drei Vershälften hat und dass die zweite Hälfte von 304 und 305, als identisch mit derjenigen von 303, im Texte nicht ausgeschrieben ist.

Brahmâṇḍa P(urāṇa), Adhy. 61 ff. = AdhyātmaRāmāy., q. v.

Brahma P(urāṇa), II Kh. (II : uttara-) mit 120(?) und 37 Adhy., in Str.

Brahmav(aivarta) P(urāṇa), IV Kh. (brahma-, prakṛti-, gaṇeśa-, kṛshṇajanma-) mit 30, 64, 46, 132 Adhy.

Brahmôtt(ara) Kh(aṇḍa, aus dem Skanda P.), XLIII Adhy. Ueber das Verhältniss dieses Textes zu zwei kürzeren Recensionen desselben ist Aufrecht's Cat. p. 75a nachzusehen.

Bṛ(had) Ashṭav(akrīya) S(aṃhitā)[1]), VI Adhy. mit 130(?), 243½, 73, 39½, 63, 54 Str.

Bṛ(han) Nār(adīya) P(urāṇa), XXXVIII Adhy. mit den aus Weber's Catalog zu entnehmenden Strophen-Summen.

Caṇḍak(auśika), V Acte mit 29, 34, 36, 36, 31 Str.

Candraś(ekhara-campū), Introd. (47 Str.) und IX Ucchv. mit 9, 177, 260, 388, 374, 1182, 162, 59. 36 Str.; dazu zu jedem Ucchv. eine Schluss-Str. In Satyavrata-śarman's Ed. (Pratnakamranandinī, Jahrg. 1873 u. 1874) sind die Str. von Introd. u. I—III nicht durchgezählt, ferner sind in IV die Zahlen 130—139 wiederholt und die Str. 342—344 als sechs Str. (332—337) gezählt; sonst adoptiren wir trotz verschiedener Ungenauigkeiten des Herausgebers Strophen-Zählung; zu beachten ist dabei indess noch, dass S. 114, Z. 8 die Zahl 1000 (statt 900) und S. 161, Z. 2 die Zahl 100 (statt 1200) stehen sollte. Prosa-Stücke werden mittelst Bruchzahlen citirt.

Car(aka-saṃhitā), VIII Sthāna mit 30, 8, 8, 8, 12, 30[2]), 12, 12 Adhy. Seitdem Seite 166 n. geschrieben ist, hat die Strassburger Bibl. auch den Anfang einer Bombay-Ausg. („B"; von Ananta Moreśvara Kunṭa, 1877) erhalten, der ziemlich viel weiter reicht, als das bisher vorhandene mit Gangādhara Kaviratna's Comm. versehene Anfangs-Stück der Calc.-Ausg. („C",

1) Diese Saṃhitā ist eine von der Art der zum SkandaP. gehörigen: sie hat keine Beziehung zur AshṭāvS.

2) 19 ist in C[2] unnumerirt, 20—29 als 18—27 gezählt.

saṃvat 1925). Es ist sehr erfreulich, zu sehen, dass B die von uns für Suśr., resp. von Prof. Roth auch für Car., als wünschenswerth hingestellte Zählungs-Methode bereits eingeführt hat: Prosa-Abschnitte und Str. sind je innerhalb der einzelnen Adhy. promiscue fortgezählt. In den ersten 16 Adhy. finden sich folgende Summen von Str. und Prosa-Stücken: 139, 34, 28, 24 (1 u. 5—17 : Pr.), 100 (1 : Pr.), 50 (2—6 : Pr.), 67, 6 (1 : Pr.), 26, 21 (1—3 : Pr.), 51 (1—3, 5, 15, 25—34, 36, 41 : Pr.), 14 (1—11 : Pr.), 98, 69 (39—44 : Pr.), 23 (1—15 : Pr.), 38. Von 50 zu 50 Seiten (d. h. auf den Seiten 50, 100, 150, etc. bis 500) werden in C folgende Str. oder Prosa-Stellen ausgehoben oder commentirt: I, 1, 41. 47. 48. 50. 54. 55. 80—82a. I, 3, 2. I, 4, 16. 3 f. I, 5, 10 b u. 11 a. In B ist I, 1, 19 f. durch fünf im Wortlaut abweichende Vershälften vertreten; zwischen 23 und 24 ist daselbst eine Str. eingeschoben: 54 steht in C nur im Comm.: ebenso ist 84 a im Text von C vergessen: I, 2, 30 f. sind in B als eine Str. gezählt; I, 4, 4 b fehlt in B, wesshalb daselbst die Abschnitte 5—12 um eins und die folgenden, da die Zahlen 10—12 irrthümlich wiederholt sind, um vier niedriger numerirt sind; zwischen I, 5. 44 u. 45 sind in C vier Str. eingeschoben: in B ist die Zahl 72 wiederholt[1]).

Daiv(ata) Br(ahmaṇa), III Kh. mit 26, 11, 25 Sätzen.

Daś(akumāra-carita), XIII Ucchv. (von denen I—V die Pūrvapīṭhikā bilden) mit 225 (1: Einleitungsstr.), 88, 65, 120, 183, 119, 454, 237, 192, 164, 337, 165, 310 Gr.; Ucchv. I—VIII sind nach Bühler's, IX—XIII nach Wilson's Ausg. abgezählt.

Daśar(ūpa), IV Paricch. mit 67, 72, 76, 86 Str.; Dhanika's Comm. ist mittelst Bruchzahlen nach Zwischenstücken citirt. Im Gegensatz zu Hall, setzen wir, da sonst keine Nöthigung vorliegt, bloss für I, 66; IV, 27. 34. 48. 49. 84 Strophen mit drei Vershälften an, so dass unsere Strophenzahlen von I, 16 a ab successive um $^1/_2$ bis 6, von II, 3 a ab um $^1/_2$ bis 5, von III, 7 a ab um $^1/_2$ bis 7, von IV, 5 a ab um $^1/_2$ bis 6 höher sind als diejenigen in Hall's Ausg.

Devībh(agavata) P(urāṇa), III Skandha mit 20, 12, 19 (?) Adhy.

Devī Māh(ātmya), s. MārkP.

Dhanaṃj(ayavijaya), ein Vyāyoga-Drama mit 89 Str.; der halbe Śloka nach Str. 4 ist nicht mitgezählt.

Dhūrtas(amāgama), II Saṃdhi (Halb-Acte) mit 35 u. 14 Str.

Divyâv(adāna), XXXVIII Avadāna. I—XVI mit 438, 592, 213,

---

1) Bei der Correctur wird mir Jīvānanda Vidyāsāgara's vollständige Calc.-Ausg. („C^2", 1877) zugänglich; nach ihr sind die oben im Texte gegebenen Zahlen berichtigt worden; B ist oft ausführlicher, hat z. B. in I, 7 : 79 in I, 13 : 116 Str., in I, 27 deren 50 mehr als C^2.

85½, 35½, 101, 203, 636, 137, 89, 122, 447, 518, 48½, 25, 47, XXIV u. XXV mit 46½ u. 25½, XXXIV mit 34½, XXXVII mit 773½ Gr. Die am Schluss der MSS. für etwas mehr als die Hälfte der Avad. angegebenen Grantha-Summen sind aus den Fussnoten der Ed. zum Theil nicht genau zu eruiren; wir geben die unsicheren Zahlen in fetter Schrift: III 228, VI **99**, VII—XXV **204**, **635**, 129, **92**, 115, 451, **731** (statt 518!), **53**, 18, **47**, 491, 585, 526, 123 (173?), 263, 268, 29**0**, 48, 28, XXXI 161, XXXVI u. XXXVII **272** (statt 540!) u. 782.

G a ṇ (e s a) P(u r ā ṇ a), II Kh. mit 93 u. 156 (nach Burnell's Cat. mit 82 u. 166) Adhy.

G a ṇ i t (â d h y ā y a), IV Adhy., deren I. u. IV. in 7 und 9 kleinere Adhy. zerfallen; IV hat keinen Gesammttitel. Der Comm. ist mittelst Bruchzahlen nach Zwischenstücken zwischen Str. oder Strophen-Hälften citirt.

I, 1	kāla-mānâdhy. .	35[1])Str.	IV, 1	parvasambhavâdh.	5	Str.
2	grahabhagaṇa-m.	14 „	2	candragrahaṇâdh.	39	„
3	grahânayanâdhy.	20 „	3	sūryagrahaṇâdh. .	25[3])	„
4	kaksh. grahân. .	9 „	4	grahacchāyâdh. .	16	„
5	pratyabdaśuddhi	27 „	5	grahodayâstâdh. .	12	„
6	adhimāsâdi-nirṇ.	8 „	6	śṛṅgonnatyadh. .	12	„
7	bhūparidhi . .	10 „	7	grahayutyadh. .	9	„
II	grahaspashṭ. . . .	77[2]) „	8	bhagrahayuty-adh.	21	„
III	tripraśnâdh. . . .	109 „	9	pātâdhy. . . .	21	„ .

G a y â M ā h., s. V ā y u P.

G o l (â d h y ā y a), XIV Adhy. und Schluss in 7 (als XIV, 26—32 [bei Bāpū Deva als XIII, 58—64] gezählten) Str. Bei Wilkinson (Calc. 1842) sind Adhy. VIII u. X als solche numerirt.

I	golapraśaṅsā . .	9 Str.	VIII	grahaṇa-v. . . .	76	Str.
II	svarūpapraśnâdhy. .	10 „	IX	udayâst	24	„
III	bhuvanakośa . .	69[4]) „	X	śṛṅgonnati-v. . .	6	„
IV	madhyagati-vās. .	25[5]) „	XI	yantrâdhy. . . .	65[6])	„
V	chedyakâdh. . .	44 „	XII	ṛtuvarṇana . . .	15	„
VI	golabandhâdh. . .	31 „	XIII	praśnâdhy. . . .	56[7])	„
VII	tripraśna-vāsanā .	49 „	XIV	jyotpatti	25	„

H (a r s h a) c a r (i t r a), VIII Ucchv., I u. II mit 534½ u. 509, V mit 503 Gr.; die Einleitungs-Str. sind immer als einfache Gr.

---

1) Mit den 3 Einleitungs-Str., welche Bāpū Deva Śāstrī in seiner Ausg. (Benares 1866) nicht mitzählt.

2) In Wilkinson's Ausg. scheinbar bloss 76, da die Zahl 65 doppelt steht.

3) Die letzten sechs Str. rechnet Bāpū Deva nicht zum Text.

4) Bei Wilkinson 65, indem er 58—61 nicht zum Text rechnet.

5) Bei W. 24, weil die Zahl 22 wiederholt ist.

6) Bei W. (ohne die udāharaṇāni: 45b—47a, 50f., 54—56) 58.

7) Bei B. D. eine zwischen 51 und 52 stehende Str. mehr.

gerechnet. I u. II sind nach der im Druck befindlichen Ausg. von Führer, V nach der im F. A. Sanskrit Course (Part I, Benares 1883) erschienenen Ausg. dieses Ucchv. abgezählt.

Hāsy(ârṇava), II Acte mit 52, 34 Str.

Haṭhapr(adīpikā), IV Upadeśa mit 72, 76, 100, 83 Str.

H(emâdri's) cat(urvargacintāmaṇi), III Kh. mit 13, 32,? Adhy. oder Prak.; sonach adoptiren wir die Reihenfolge, welche die Ausg. in der Bibl. Ind. den drei bis dahin bekannt gewordenen Kh. gibt, während nach dem Autor dieselben freilich als II, I, V zu citiren wären. I hat 111, 58, 966, 155, 1300, 432, 1494, 569, 503, 218, 1097, 316, 1411 Str.

Hit(opadeśa), Introd. mit 48 Str., u. IV Kathāsaṃgraha mit je einer (als I, 1; II, 1; III, 1; IV, 1 citirter) Einleitungs-Str. und mit 9, 12, 9, 13 nach Str. und Prosa-Zwischenstücken citirten Fabeln. Die Basis für die Fabel-Zählung war Schlegel's, für die Strophen-Zählung Johnson's Text in der 2. Ed.

Fab.	Str.	Fab.	Str.	Fab.	Str.	Fab.	Str.
I, 1	3	II, 1	27	III, 1	4	IV, 1	3
2	52	2	1	2	9	2	1
3	1	3	53	3	5	3	1
4	56	4	7	4	9	4	4
5	3	5	21	5	3	5	4
6	59	6	—	6	34	6	1
7	33	7	1	7	42	7	4
8	6	8	2	8	7	8	5
9	14	9	6	9	44	9	33
		10	2			10	1
		11	27			11	7
		12	36			12	32
						13	39

Kād(ambarī), VIII aus dem Inhalt abzuleitende Theile (s. oben S. 166) mit 291 (1—20: Einleitungs-Str.), 618½, 1712, 713, 1261, 1992 (1—8: Einleitungs-Str.), 243, 177 Gr., die nach Peterson's Ed. abgezählt und von dieser auf die von Kern[1]) für Boehtlingk excerpirte Calcutta Ausg. (Saṃvat 1919) übertragen sind. Peterson's Seiten schliessen mit folgenden Granthen-Nummern, bei denen, damit je 20 auf einer Zeile Platz finden,

1) Dieser Gelehrte hat, nachdem sich uns herausstellte, dass in Europa vermuthlich nur das British Museum noch ein zweites Exemplar der betreffenden Ausg. besitze, die Freundlichkeit gehabt, uns sein eigenes Exemplar für einige Tage zu überlassen. Es ist diese Ed. selbst Peterson unbekannt geblieben; beachten wir ausserdem noch, dass dagegen z. B. die königl. Bibl. in Berlin (nach einer freundlichen Mittheilung von Klatt) ausser Peterson's Ed. noch zwei andere Calcutta und zwei Madras Ausgaben des Textes birgt, so leuchtet ein, dass in diesem Falle Kern's Citirung nach Editionsseiten ebenso gefährlich ist, wie wenn man z. B. das Daśakumāra-caritra nach den Seiten und Zeilen irgend eines Berliner oder Londoner Manuscriptes citiren wollte.

die Hunderter weggelassen sind: wo Granthen-Ende genau mit dem Seiten-Ende zusammenfällt, ist die Zahl fett gedruckt.

S. 1—20 I, **4**. **9**. **14**. 19. 35. 54. 75. 94. 16. 36. 57. 76. 95. 15. 35. 55. 76. 91. II, 21. 42.

S. 21—40 61. **82**. 2. 23. 43. 64. 84. 4. 24. 45. 66. 83. 2. 23. 42. 62. 83. 4. 25. 46.

S. 41—60 66. 87. 7. 26. 45. 65. 84. 4. 19. III, 21. 42. 62. 82. 3. 22. 41. 62. 82. 2. 21.

S. 61—80 39. 59. 77. **97**. 16. 35. 55. 76. 96. 16. 37. 58. 77. 97. 17. 37. **55**. 75. 96. 16.

S. 81—100 36. **55**. 75. 94. 13. 34. 55. 77. 99. 20. 40. 60. 80. 0. 20. 39. 59. 79. **99**. 20.

S. 101—120 39. 57. 77. 97. 16. 35 53. **72**. 92. 11. 30. 50. 70. 90. **10**. 31. 49. **69**. 89. 8.

S. 121—140 26. **47**. 68. 87. 7. 28. 50. 71. 91. 12. 33. 52. 72. 91. 9. IV, 15. 33. 55. 76. 97.

S. 141—160 16. 36. 56. **75**. 94. **11**. 30. 50. 68. 88. **6**. 25. 46. 66. 85. 4. 23. 43. 62. 82.

S. 161—180 2. 22. 41. 60. 80. 99. 18. 37. 55. 75. **93**. 13. V, 19. 38. 57. 76. 95. 15. 34. 53.

S. 181—200 72. 92. 11. 31. 51. 71. 91. 12. 31. 50. 69. 88. 8. 27. 46. 65. 83. 2. 21. 40.

S. 201—220 60. 80. 98. 17. 37. 56. 76. 95. 14. 34. 54. **73**. 93. 12. 33. 53. 73. 94. 14. 33.

S. 221—240 52. 71. 92. 13. 34. 55. 76. 97. 16. 35. 52. 72. 90. 9. 27. 46. 61. —, VI, **4**. 11.

S. 241—260 32. 49. 69. 87. 7. 25. 45. 64. 83. 2. 22. 41. 62. 82. 1. 19. 38. 57. 76. 95.

S. 261—280 14. 32. 50. 69. 87. 5. 23. 43. 62. 82. 2. 22. **42**. 61. 78. 97. 15. 33. 51. 70.

S. 281—300 90. 9. 29. 48. 66. 85. 3. 22. 40. 59. 77. 96. 14. 32. 52. 69. 89. 7. 27. 47.

S. 301—320 67. 87. 7. 25. 45. 66. 85. 5. 23. 44. 63. 82. 1. 20. 38. 58. 77. 97. 15. 33.

S. 321—340 51. 69. 87. 7. 26. **45**. 65. 84. 3. 22. 42. 61. 79. 98. 15. 33. 52. 71. 89. 9.

S. 341—360 27. 47. 65. 85. 92. VII, 18. 36. 54. 73. 92. 10. 29. 48. 66. 84. 4. 22. 40. 43. VIII, 19.

S. 361—369 38. 59. **79**. 97. 16. 35. 53. 73. 77.

In derselben Weise schliessen die Seiten der erwähnten, vom VI. Theil ab mit einer neuen Pagination versehenen, Calcutta-Ausg. mit folgenden Granthen-Nummern:

S. 1—20 I, 4a. 10a. 16a. 25. 42. 58. 76. 94. 12. 30. 48. 65. 80. 97. 15. 33. 51. 68. 85. II, 12.

S. 21—40 30. 48. 65. 84. 3. 21. 38. 56. 74. 91. 10. 28. 46. 65. 81. 97. 15. 32. 50. 68.

S. 41—60 86. **3**. 21. 39. 56. 73. 92. 10. 27. 44. 61. 78. 95. 13. III, 13. 31. 50. 67. 84. 1.

S. 61—80 18. 35. 53. 71. 88. 6. 24. 40. 56. 73. 90. **7**. 24. 41. 59. 77. 94. 12. 30. 48.

S. 81—100 66. 84. 1. 18. 35. 53. 69. 89. 6. 23. 41. 59. 77. 93. 10. 27. 46. 65. 83. 2.

S. 101 - 120 20. 39. 56. 74. 91. 9. 26. 44. 62. 79. 98. 15. 33. 50. 68. 85. 3. 20. 38. 55.

S. 121—140 72. 90. 7. 24. 42. 60. 77. 95. **13**. 31. 47. 64. 80. 97. 14. 31. 48. 67. 84. 2.

S. 141—160 19. 37. 55. **73**. 91. 9. 27. 43. 60. 77. 93. 10. IV, 15. 32. 50. 68. 86. 3. 20. 37.

S. 161—180 55. 72. 88. 5. 21. 38. 55. 71. 90. 7. 24. 42. 60. 77. 94. 11. 27. 44. 62. 79.

S. 181—200 97. 15. 33. 51. 67. 87. 4. 20. 37. 54. 71. 87. 4. V, 7. 24. 41. **58**. 76. 93. 10.

S. 201—220 27. 45. 61. 78. 96. 14. 31. 49. 66. 85. 3. 21. 37. 55. 72 89. 6. 23. 40. 56.

S. 221—240 74. 90. 7. 25. 42. 60. 78. 95. 10. 29. 47. 63. 81. 99. 16. 33. 50. 68. 85. 2.

S. 241—260 20. 38. 55. 73. **91**. 8. 24. 41. 58. 74. 93 11. 29. 48. 67. 85 3. 19. 36. 51.

S. 261—267 68. 84. 1. 18. 35. 51. 61.

S. 1—20 VI, **4**. 14. 30. 47. 65. 82. 99. **15**. 32 49. 66. 83. 0. 18. 35. 53. 71. 89. 7. 24.

S 21—40 41. 59. 76. 93. 10. 25. **43**. 60. 77. 94. 11. 27. 45. 62. 80. 98. 16. 34. **51**. 68.

S. 41—60 85. 3. 19. 35. 52. 69. 87. **4**. **22**. 39. 56 73. 90. 6. 24. 40. 58. 75. **93**. 10.

S. 61—80 26. 44. 61. 77. 93. 10 27. 44. **62**. 81. 99. 15. 32. 50. 68. 85. 2. 19. 36. 52.

S 81—100 70. 86. 5. 21. 36. 53. 70. 88. 3. 20. 37. 52. 67. 85. 2. 20. 37. 54. 72. 90.

S. 101—120 7. 24. 42. 59. 75. **92**. 9. 25. 43. 60. 77. 95. 13. 29. 46. 64. 81. VII, 5. 22. 38.

S. 121—140 55. 72. 90. 7. 24. 40. 58. 75. **92**. 10. 27. 43. VIII, 15. 35. 54. 71. 88. 6. 24. 41.

S. 141—143 58. 76. 77.

Kāl(ikā) P(urāṇa), IIC Adhy.

Kalki P(urāṇa), III (?) Theile mit 7, 7, ? Adhy. Die Str.-Summen von I u. II sind 45, 49, 46, 45, 29, 41, 30, und 46, 33, 31, 56, 43, 44, 51. Drei Str.-Hälften haben I, 6,28; II, 2, 13; 4, 55; 5, 39.

Kap(ila) Saṃh(itā, aus dem SkandaP.), XXI Adhy.

Kāraṇḍ(avyūha), XXIII Prak. mit 112, 60, 31, 24, 8, 31, 26, 39, 23, 29, 200, 88, 28, 20, 11, 55, 141, 129, 119, 23, 30, 100, 246 Gr. Der Text, der sich in zwei Vyūha mit 16 u. 7 Prak. scheidet, beginnt mit dem zweiten Vyūha (S. 51 der Ed.) eine neue Prakaraṇa-Zählung, wobei das letzte (XXIII.) Prak. fälschlich als 12. statt 7. bezeichnet ist.

KāśīKh(aṇḍa, aus dem SkandaP.) C Adhy. mit den aus Weber's Catalog zu entnehmenden Strophen-Summen.

KāśīMāh(ātmya, in der Ed. KāśīRahasya genannt; dem PadmaP. zugerechnet), XXVI Adhy., in Str.

KāśīRahasya, s. KāśīMāh.

Kathârṇ(ava), XXXV Erzählungen.

K(āvya)pr(akāśa), X Ull. mit 5, 15, 3, 21, 3, 1, 17, 12, 9, 56 Str. In Nyâyaratna's Ed. sind die Strophen-Nummern von S. 62—97 um 1 zu klein, da die Zahl 35 doppelt gesetzt ist.

Khaṇḍ(anakhaṇḍakhâdya), IV Paricch., II f. mit 248 u. 67 Gr.

Kṛshis(aṃgraha), Introd. (9+2 Str.) und XXXVIII Capitel (in Str., XXXI ein Mantra in Pr.)

Kshitîś(avaṃśâvalicarita), VII Paricch. mit 51½ (1: Einleitungs-Str.), 20, 46½, 122, 59, 50½, 481 Gr.

Kulârṇ(ava), XVII Ull., in Str.

KūrmaP(urāṇa), II Kh. mit 53 u. 46 Adhy. Die Adhy. I, 1—10 haben 130, 110, 28, 66, 23, 25, 70, 29, 87, 89 Str., von denen I, 1,90; 2,3; 4,66; 5,23; 8,17; 9,86 drei Hälften haben.

Kuval(ayânanda), 512 Str. mit zwischenstehender mittelst Bruchzahlen citirter Prosa; dazu 2 Schluss-Str. Auch Str., die innerhalb erklärender Ausführungen ausgehoben werden, sind mitgezählt; die halben Str. (74, 340, 380, 384, 411, 509) und diejenigen mit drei Hälften (202, 322, 373, 404, 461) halten sich ziemlich die Waage. Die Str. beginnen von 50 zu 50 mit folgenden Stichworten: 50 manthāna, 100 hitâhite, 150 sarvâśuci, 200 dhanyāḥ, 250 khinno 'si, 300 yathā-saṃkhyaṃ, 350 sambhâvanā, 400 mallikā, 450 pratishedhaḥ, 500 aṅgulībhir.

Lalit(avistara), XXVII Adhy. mit folgenden Grantha-Summen:

I	111	VII	597	XIII	366	XIX	258	XXV	158
II	96	VIII	49	XIV	149	XX	127	XXVI	578
III	267	IX	35	XV	529	XXI	523	XXVII	102
IV	155½	X	72	XVI	87	XXII	199		
V	232½	XI	89	XVII	262	XXIII	150		
VI	314½	XII	322	XVIII	162	XXIV	307		

Je fünf Seiten der Ausg. endigen mit folgenden Granthen:

S. 5—50	I, 77. II, 49. III, 22. 99. 175. 251. IV, **57**. 138. V, 48. 102.
S. 55—100	151. 215. VI, 35. 101. 174. 251. 309. VII, 48. 104. 179.
S. 105—150	242. 301. 370. 442. 510. 570. VIII, 20. IX, 32. X, 61. XI, 49.
S. 155—200	XII, 1. 56. 122. 192. 246. 306. XIII, 39. 89. 120. 152.
S. 205—250	186. 229. 272. 342. XIV, 28. 73. 117. 146. XV, 41. 99.
S. 255—300	166. 227. 265. 322. 360. **417**. 458. 496. XVI, 17. 56.
S. 305—350	87. XVII, 55. 138. 195. 253. XVIII, 44. 118. XIX, 15. 82. 142.
S. 355—400	187. 234. XX, **44**. 101. XXI, 13. 62. 120. 155. 190. 226.
S. 405—450	291. 328. 363. 397. 441. 476. 506. XXII, 28. 87. 150.
S. 455—500	188. XXIII, 27. 62. 98. 134. XXIV, 30. 75. 129. 194. 243.
S. 505—550	286. XXV, 20. 83. 141. XXVI, 34. 101. 165. 212. 261. 321.
S. 555—575	403. 490. 566. XXVII, **53**. 102.

Linga P(urāṇa), II Theile mit 108 und 46 Adhy. Die Ed. theilt im Gegensatz zu dem Oxforder MS. und zu der eigenen Angabe des Textes (II, 46, 37) den II. Theil in 55 Adhy.

Die Strophen-Summen der Adhy. sind im I. Theil:

Adhy. 1—18	24. 56. 38. 64. 50. 31. 55. 115. 67. 53. 11. 15. 21. 13. 32. 39. 93. 37.
„ 19—36	17. 97. 91. 28. 51. 150. 29. 41. 54. 33. 83. 37. 46. 16. 24. 31. 31. 80.
„ 37—54	40. 16. 70. 100. 64. 38. 53. 47. 23. 49. 25. 35. 65. 21. 31. 51. 62. 68.
„ 55—72	82. 18. 39. 17. 45. 26. 63. 42. 95. 123. 175. 83. 28. 51. 94. 347. 163. 184.
„ 73—90	29. 30. 39. 63. 106. 26. 37. 60. 58. 119. 54. 72. 231. 157. 25. 93. 122. 24.
„ 91—108	76 190. 26. 32. 63. 128. 43. 195. 20. 51. 46. 63. 81. 29. 30. 28. 64. 19.

Die Adhy. des II. Theils haben nach einer gütigst für mich durch Professor Macdonell im Oxforder MS. vorgenommenen Zählung folgende Strophen-Summen:

Adhy. 1—18	82. 9. 108. 20. 150. 98. 61. 36. 60. 48. 41. 47. 31. 31. 25. 33 24. 65.
„ 19—36	44. 50. 83. 86. 34. 41. 80. 34. 273. 111. 13. 13. 13. 26. 7. 14. 16. 24.
„ 37—46	18. 58. 20. 52. 39. 17. 71. 16. 4. 53.

Die Ed. weist erst von Adhy. 28 an Abweichungen auf: der Schluss dieses Adhy. steht daselbst als besonderer Adhy. (mit 13 Str.); darauf ist vor dem 29sten, der in zwei Adhy. (31 u. 32) zerlegt ist, ein Adhy. (tila-parvata-dāna mit 13 Str.) eingefügt; ferner findet sich Adhy. 31 (als 34 u. 35 mit 5 u. 11 Str.) zerlegt vor, ebenso Adhy. 35 (als 40 u. 41 mit 7 u. 10 Str.), vor welch letzterem wieder ein Adhy. (hiraṇyâśva-dāna mit 9 Str.) eingeschoben ist; Adhy. 36, der doppelt zerlegt ist, erscheint als 42 (gaja-dāna mit 6 Str.), 43 (lokapālâshṭaka mit 12 Str.) und 44 (sarvadānóttama mit 9 Str.); dagegen scheinen Adhy. 37 u. 38 zu einem Adhy. (31 Str. u. 63 kurze Mantren) zusammengezogen zu sein; eingeschoben ist schliesslich noch ein Adhy. (mit 50 Str.) vor Adhy. 40 und ein anderer (35 Str.) vor dem letzten Adhy.

Mādhavac(ampū), V Ucchv. mit 47, 31, 52, 52, 56 Str.; ausserdem zu jedem Ucchv. eine Schluss-Str.

Māgha Mahātmya, = PadmaP. V, 1 -25 mit folgenden Strophen-Summen:

Adhy. 1—13: 38. 28. 24. 55. 80. 41. 38. 123. 83. 36. 53. 70. 49.
„ 14—25: 15. 55. 58. 40. 49. 76. 28. 47. 70. 31. 78. 42.

Der Text kommt auch in anderer Adhy.-Theilung vor: das Oxforder Walker MS. Nr. 166a hat 30 Adhy., von denen die ersten 19 keine Abweichung zeigen; das Oxforder Walker MS. Nr. 206a theilt das Ganze in 11, die Berliner Chambers MSS. Nr. 545b und 778 in 5 Adhy. ein, welche letztern als 6—10 gezählt sind und den 25 Adhy. der Ed. in folgender Weise entsprechen: 6 = 1—4, 7 = 5—10, 8 = 11—13, 9 = 14—19, 10 = 20—25.

Mahān(āṭaka), in einer ältern Recension (von Mohanadasa) mit XIV, und in einer jüngern (von Madhusūdana) mit IX Acten:

Mahān.¹, XIV Acte mit 58, 31, 28, **16**, 67, 46, **20**, 58, **40**, **24**, 41, 19, 38, 96 Str. Aufrecht hebt im Cat. für die nicht fett gedruckten Zahlen geringere Str.-Summen aus, so dass nach ihm die Gesammtzahl 548 (statt 582) beträgt.

Mahān.², IX Acte mit 47, 52, 88, 72, 103, 111, 72, 37, 148 Str. Hierin folgen wir Rāmatāraṇa-śiromaṇi's Ed. (Calc. 1870); nach Aufrecht ist die Gesammtzahl der Str. in dem Oxforder MS. 720 (statt 730); in den frühern Calc.-Ausgaben (1840, 1867, 1868) ist sie noch weit geringer, indem daselbst ausser manchen andern Str. die 9 Schluss-Str. der einzelnen Acte (die vielleicht von Aufrecht nicht mitgerechnet sind) sowie Madhusūdana's Erfindung von Rāma's Svargârohaṇa (IX, 120—147) weggelassen sind; die Ed. von 1840 hat 605 [1]) Str.; diejenige von 1867 und ihr Abdruck von 1868 haben bloss 596 [2]), indem daselbst nämlich auch noch VI, 53 und 81; VII, 4 und 46b mit 47a; VIII, 2—6; IX, 35 und 71, ebenso zwei in Ed. 1840 (zwischen VI, 8 und 9 und zwischen IX, 71 und 72) eingeschobene Str. fehlen, dagegen mit der neuen Ausg. (1870) II, 33—44 und 46—51 (statt der 15 in Ed. 1840 interpolirten Str.), sowie auch III, 28 aufgenommen sind.

M(ahāvīra)car(itra), VII Acte mit 61, 49, 48, 60, 63, 63, 41 Str. In Trithen's Ed. beginnt nach der Prastāvanā mit I, 9 eine neue Strophen-Zählung, so dass unsere Zahlen I, 9—61 daselbst als 1—53 erscheinen.

Mālatīm(ādhava), X Acte mit 41, 13, 17, 10, 33, 20, 5, 14, 53, 24 Str.

---

1) Es ist zu beachten, dass in der Strophen-Numerirung die Zahlen 49, 139, 143, 228 und 236 für Prosa-Stücke verwendet, unter der Zahl 336 zwei Str. vereinigt, dagegen die Str. I, 28 u. V, 42 in je zwei Str. zerlegt sind, ferner dass die Zahl 391 vergessen und VI, 104 in der Wiederholung (zwischen X, 49 u. 50) nochmals mitgerechnet ist; so scheint die Gesammtsumme 613 herauszukommen.

2) In Folge ähnlicher Zählungs-Unregelmässigkeiten wie vorhin steigt die Summe scheinbar auf 608.

Mālav(ikāgnimitra), V Acte mit 22, 14, 23, 17, 20 Str.: I, 10 ist in Tullberg's Ausg. als Pr. gedruckt.

Mantra Br(āhmaṇa), II Prapāṭh. zu je 8 Kh. mit 14, 15, 14, 9, 19, 34, 16, 8 und 16, 16, 19, 14, 18, 19, 4, 14 Mantra.

M(a)n(u's Gesetzbuch), XII Adhy. mit 119, 249, 286, 260, 169, 97, 226, 420, 336, 131, 266, 126 Str.; XI, 52 fehlt in ältern Ausg., so dass die Verszahlen XI, 53—266 daselbst (wie auch in den Citaten des grossen Petersburger Wörterbuchs) um eins niedriger sind.

Mārk(aṇḍeya) P(urāṇa), CXXXVII Adhy, in Str.; LXXXI—XCIII kommen auch unter dem Namen Devī- (oder Durgā-) Māhātmya separat als I - XIII gezählt vor.

Math(urā) Māh(ātmya, VarP. CLXIX ff.), XXIX Adhy.

Matsya P(urāṇa), CCXC Adhy., in Str. In Jīvānanda Vidyāsāgara's Ausg., welcher wir folgen, ist die Adhy.-Zahl LX wiederholt, so dass wir die auf dieses Doppel-Cap. fallenden 49 + 54 Str. als 1—103 durchzählen; ausserdem sind LXV—LXVII und CCVI f. irrthümlicherweise mit einer um eins zu kleinen Zahl bezeichnet. Im Oxforder MS. sind IIL—L zu zwei, CXXIII—CXXVII zu vier, LXXXII—XCI, IIC f., CXXI f. zu je einem Adhy. zusammengezogen.

Mitâksharā, s. Yājñavalkya.

Mṛcch(akaṭikā), X Acte mit 57, 20, 29, 31, 51, 26, 9, 46, 43, 56 Str. Zwischen X, 53 und 54 ist von einem Nīlakaṇṭha eine Scene mit 3 Str und eine über die Herkunft dieser Interpolation orientirende Schluss-Str. eingeschoben, was in gewissen MSS. und Ed. für den X. Act ein Plus von 4 Str. ergiebt.

Mudr(ārākshasa), VII Acte mit 26, 22, 34, 21, 24, 20, 19 Str.

Nag(ânanda), V Acte mit 19, 12, 18, 28, 38 Str. In Mādhavacandraghosha's Ed. ist die Strophenzahl 85 doppelt (für V, 8 und 9) gesetzt.

Nār(ada's Gesetzbuch), Introd. (mit 6 Sätzen) und XX Capitel; I und II heissen Adhy., III ist Vorbereitung für die 17 Vyavahāra-padani IV—XX, welche letztern (wohl gemäss Jolly's Vorrede zu seiner Ausg.) im neuen Petersburger Wörterbuch als 1—17 gezählt zu sein scheinen.

Naras(iṅha) P(urāṇa), LXII Adhy. Im Pariser MS. sind die Adhy.-Zahlen von XXXIV ab um eins niedriger: XXXII und XXXIII, ebenso XXXIX—XLIII sind daselbst je zu einem Adhy. zusammengezogen, so dass die Adhy.-Zahlen von XLIV—LI um fünf niedriger werden; hierauf hat das betreffende MS. einen und nach LIV drei Adhy. mehr, so dass nunmehr (einige leichtere Divergenzen gegen den Schluss hin abgerechnet) das Pariser MS. in der Adhy.-Zahl nur wieder noch um eins zurückbleibt. Burnell (Cat. p. 188) verzeichnet LXIV Adhy.

Nid(āna von Madhava), LXXX Nidana (X rājayakshma-, XX unmāda-bhūtônmada-, XXX mūtrakṛcchra-, XL vidradhi-, L śītapittôdardha-koṭha, LX tālu-gata-, LXX saṃdhija-, LXXX visha-) mit folgenden Str.-Summen:

21. 83. 23. 20. 44. 22. 16. 23. 14. 31. 15. 42. 6. 4. 14. 10. 24. 22. 7. 29. 9. 77. 18. 10. 12. 23. 19. 20. 8. 12. 25 17. 36. 9. 28. 20. 11. 26. 7. 20. 15. 17. 26. 11. 6. 8. 7. 16. 43. 6. 12. 25. 11. 31. 55. 9. 11. 7. 3. 5. 17. 5. 13. 9. 28. 20. 7. 36. 5. 6. 26. 16. 8. 13. 4. 10. 5. 6. 26. 56.

Nur halb sind die Str. XIII, 2: XIX, 6; XXXVII, 11; XXXIX. 7; VL, 6. Drei Str.-Hälften haben III, 5. 22. IV, 20. V, 30. VI, 4. 10. VII, 6. VIII, 12. 15. 18. IX, 10. X, 2. XI, 12. 13. 15. XII, 12. XV, 4. 6. XVI, 8. 9. XVIII, 18. XX, 29. XXIII, 3. 4. 14. XXV, 12. XXVII, 16. XXVIII, 3. 15. XXXI. 14. XXXIII. 2. XXXV, 17. 24. XXXVI, 19. XL, 6. XLIV, 2. VL, 1. VLI, 3. VLII, 7. IL, 9. L, 6. LIII, 7. LVII, 11. LIX, 1. LXII, 1. LXIV, 6. LXV, 1. 13. 24. LXVI, 7. 13. LXVII, 4. LXVIII, 22. LXIX, 2. 5. LXXI, 26. LXXII, 1. 16. LXXIII, 2. LXXVI, 6. LXXIX. 7. LXXX, 11. 18.

In Jīvânanda Vidyāsāgara's Ed. sind die Str. in ganz unordentlicher, zum Theil unverständlicher, Weise gezählt. Bei Aufrecht und Burnell heisst der Text Rugviniścaya; bei Weber findet sich davon ein kleineres und ein grösseres Fragment (Cat. Nr. 954 und 955).

Nirṇayas(indhu), V Paricch., deren letzte drei die Bombay-Ausg. mit III, 1—3 bezeichnet. Die im Text nicht immer deutlich genug indicirten Capitel beginnen auf folgenden Seiten Zeilen und von Viṭṭhala's Ed. (Bombay, Śāke 1779):

I. Introd.: 8 Str.

1. kāla-nirṇaya
   1. abda 1a, 9
   2. ayana 1b, 9
   3. ṛtu 2a, 2
   4. sāvana u. saura māsa 2a, 6
2. saṃkrānti-nirṇaya . 2a, 11
3. māsa-malamāsa-n. . 4a, 13
   Zusatz: paksha-n. . 9a, 8
4. tithi-n. 9a, 11
   Zusatz: nakshatra-vrata-kāla-nirṇaya. . 11a, 8
5. vrata-paribhāshā . 11a, 10
6. pratipad-ādi-nirṇ. . 15b, 14
   1. pratipad
   2. dvitīyā
   3 ff. etc.
7. ishṭi-kāla 25a, 3
8. grahaṇa-nirṇaya . . 30a, 11
9. samudra-snāna . . 36b, 11

II samvatsara-kṛtya-nirūpaṇa oder **tithi-kṛtya.**

Introd. 1b, 1
1. Caitra 1b, 4
2. Vaiśākha 7b, 9
3. Jyaishṭha 12a, 4
4. Āshāḍha 14a, 8
5. Śrāvaṇa 18a, 12
6. Bhādrapada . . . 25a, 13
7. Āśvina 36a, 12
8. Kārttika 60a, 2
9. Mārgaśīrsha . . . 67b, 12
10. Pausha 69a, 11

11. Māgha 70a, 1
12. Phālguna 74a, 11
Schluss: 3 Str. . . 77b, 10

III prakīrṇaka-nirṇ.

Introd.: 1 Str. . . 1b, 1
1. garbhâdhāna . . . 1b, 2
2. rajasvalā-snāna . . 4b, 11
3. puṃsavana . . . 5a, 4
4. sīmanta . . . . — 11
5. garbhiṇī - tatpati-dharmāḥ 6a, 2
6. sūtikā-gṛha-praveśa . 6b, 9
7. jāta-karman . . . — 13
8. janmani dushṭa-kāla 7b, 1
9. eshāṃ dāna . . . — 6
10. āśleshā-phala &c. . 7b, 8
11. pitror nakshatre janma-dosha 8b, 8
12. trika-śānti . . . 9b, 1
13. datta - putra - parigraha-vidhi . . . — 14
14. yamalayoḥ saṃskāra 10b, 13
15. pūtikā-snāna . . 11a, 5
16. nāma-karman . . — 6
17. dolâroha 11b, 9
18. dugdha-pāna . . — 12
19. karṇa-vedha . . . — 13
20. tāmbūla-bhakshaṇa. 12a, 7
21. nishkramaṇa . . — 10
22. upaveśana . . . 12b, 4
23. anna-prâśana . . . — 9
24. abda-pūrti . . . 13a, 4
25. kaṭi-sūtra . . : . 13b, 3
26. caula . . . . . — 5
27. vidyârambha . . . 15a, 4
28. dhanurvidyā . . . — 9
29. anupanītasya viśesha — 11
30. upanayana . . . 15b, 3
31. shaṇḍha-mūkâdīnāṃ viśesha 17b, 11
32. saṃskāra-lope . . 18a, 9
33. brahmacāri-dharmāḥ 18b, 9
34. daṇḍāḥ, ajina . . 19a, 5
35. yajñopavīta . . . — 10
36. punar-upanayana . 20a, 9
37. anadhyāya . . . 21a, 9
38. mahānāmny-ādi-vrata 22b, 2
39. samāvartana . . . — 5
40. churikā-bandha . . 23a, 4
41—68. vivāha . . . — 6
42. gotra-pravara-nirṇ. . 28a, 3
43. mātṛ-gotra-nirṇ. . . 31a, 13
44. kanyā-vivāha-kāla . 31b, 10
45. gurv-arka-bala . . 32a, 10
46. bṛhaspati-śānti . . 32b, 4
47. . . . . — 11
48. kanyā-dātṛ-krama . 33a, 4
49. māsa-nirṇ. . . . 33b, 8
50. daśa doshāḥ . . . 34a, 13
51. kumbha-vivāha . . 35a, 1
52. mūrti-dāna . . . — 7
53. pratikūlâdi-jyotir-nibandha . . . . — 13
54. rajo-doshe nirṇ. . . 36a, 1
55. ekakriyā-nirṇ. . . — 9
56. kanyāyā rajo-darśane 37b, 1
57. āśauca 38b, 1
58. vivāha-karaṇe phala 39a, 1
59. kanyā-gṛhe bhojana-nishedha . . . . — 4
60. anishṭa - nakshatrâdau dāna . . . . — 11
61. vivāha-maṇḍapa . . — 14
62. mṛd-āharaṇa . . . 39b, 8
63. vara-dāna 40a, 1
64. . . . . — 2
65. nāndī-śrāddha, madhu - parka, devakôtthāpana . . . 40b, 3
66. . . . . 41a, 14
67. vadhū-praveśa, dvir-āgamana 41b, 12
68. punar-vivāha . . . 42a, 13
69. ādhāna, āvasathy-âdhāna 43b, 12
70. śūdra-saṃskārāḥ . 45a, 12
71. jalâśaye kshudrak. . 45b, 14
72. vṛkshâropaṇa . . 46b, 3
73. mūrti-pratishṭhā . . — 5
74. pratimāḥ 48a, 9

75.	pañca-sūtrī-nirṇaya	48b, 12
76.	. . . .	49a, 1
77.	pārthiva-pūjā, rudrâksha-dharaṇe viśesha	50a, 4
78.	keśavâdi-mūrtayaḥ	51a, 14
79.	liṅgârcā-pratishṭhā .	51b, 7
80.	punaḥpratishṭhā . .	56a, 1
81.	jīrṇôddhāra . . .	56b, 5
82.	tulasī-grahaṇa . .	57a, 8
83.	pushpâdeḥ paryushitatva	57b, 2
84.	śiva-nirmalya-nirṇ. .	58a, 1
85.	kṛshi	58b, 8
86.	vastra	— 11
87.	alaṃkāra-valayâdi .	59a, 3
88.	sūcī-karman . . .	— 8
89.	śayyā	— 9
90.	śastra-dhāraṇa . .	— 10
91.	svāmi-sevā . . .	— 12
92.	gajâśva-dolāḥ . .	— 14
93.	nṛtya	59b, 1
94.	rāja-darśana . . .	— 2
95.	kraya-vikrayau . .	— 3
96.	setu	— 5
97.	paśu-kṛtya . . .	59b, 6
98.	gajadanta-cheda . .	— 9
99.	nikshepa	— 10
100.	ṛṇa-moksha . . .	— 11
101.	rāja-mudrā . . .	— 13
102.	nauḥ	— 14
103.	bhoga	60a, 1
104.	śmaśru-karman . .	— 2
105.	dhana-saṃgraha . .	— 13
106.	navânna	— 14
107.	nava-bhojanapātra .	60b, 1
108.	nava-parṇaphalâdi-bhakshaṇa . . .	— 3
109.	home āhuti-pāta .	— 4
110.	jvarâdau phala . .	— 9
111.	bheshaja	61a, 5
112.	ārogya-snāna . . .	61a, 6
113.	dantadhāvana . .	— 9
114.	āmalaka-snāna . .	— 14
115.	taila-snāna-nish. . .	61b, 5
116.	gṛhârambha . . .	62a, 3
117.	gṛha-praveśa . . .	63a, 3
118.	kali-varjyāni . . .	63b, 3

IV śrāddha-prak.

1.	śrāddha-nirṇaya .	1b, 1
2.	śr.-deśāḥ	2b, 2
3.	śr.-kālāḥ	3b, 6
4.	śrāddhâdhikariṇaḥ .	5a, 1
5.	pitaraḥ	10b, 3
6.	viśvedevāḥ . . .	11b, 8
7.	viprāḥ	12a, 7
8.	viprā varjyāḥ . .	13a, 9
9.	vipra-nimantraṇa .	14b, 13
10.	śrāddha-kartṛ-bhoktṛ-niyamāḥ	15b, 14
11.	kuśāh etc. . . .	17a, 8
12.	havis	17b, 9
13.	varjyāni	22b, 6
14.	śr.-dinakṛtya (pākâgni etc)	22b, 12
15.	śr.-paribhāshā . .	27b, 11
16.	piṇḍa-dāna, -pramāṇa, etc. . . .	39b, 14
17.	vaiśvadevâdi . . .	43b, 12
18.	nitya-śr.	44a, 14
19.	anukalpa (āma-śr. etc.)	45a, 14
20.	kshayâha-śr. . . .	48b, 1
21.	ksh.-dvaidhe nirṇ. .	50a, 5
22.	śr.-vighne nirṇ. . .	52a, 11
23.	śr.-sampāte nirṇ. .	56a, 6
24.	śrāddhâṅga-tarpaṇa	56b, 12
25.	vṛddhi-śr.	58a, 6
26.	jīvatpitṛka-śr. . .	63a, 4
27.	vibhaktâvibhakta-n.	65a, 3
28.	tīrtha-śr.	66a, 2

V āśauca-prak.

	Introd.: 1 Str. . .	1b, 1
1.	jananâśauca: 24 Str.	1b, 2
2.	mṛtâśauca: 47 Str.	2b, 11
3.	jāty-āśauca. . . .	5b, 13
4.	nirhārâdy-āśauca .	10a, 11
5.	āśaucânna-bhaksh. .	11a, 10
6.	atikrāntâśauca . .	12a, 12
7.	āś.-sampāte . . .	13a, 3
8.	āśaucâpavāda	
	1. kartṛtaḥ: 21 Str.	16a, 2
	2. karmataḥ: 37 Str.	16b, 13

3. dravyataḥ: 8 Str. . 18b, 3
4. mṛtadoshataḥ: 121 Str. . . . 19a, 6
5. vidhānāt: 49 Str. 24a, 12

9. preta-saṃskāre kālaḥ, dānaṃ etc. . . 26a, 9
10. sarpa-saṃsk.: 19 Str. 27a, 2
11. jīvac-chr.: 5 Str. . 27b, 3
12. antyakarmaṇi sādhāraṇaṃ kiṃcid: 138 Str. 28b, 7
13. āśauce niyamāḥ . . 34a, 13
14. preta-piṇḍa . . . 35a, 6
15. daśâha-madhye darśapāte nirṇ. . . . 36b, 3
16. asthi-saṃcaya . . 36b, 9
17. tīrthe 'sthi-kshepa-vidhi 37a, 10
18. nava-śrāddha . . 38a, 3
19. ekādaśâha . . . 39b, 7
20. śayyā-dāna . . . 40b, 14
21. uda-kumbha . . . 42a, 13
22. māsikāni 43a, 5
23. sapiṇḍīkaraṇa . . 45a, 10
24. prathamâbde nishiddhāni 50a, 11
25. vidhānāni 51b, 4
26. vidhavā-dharmāḥ . 55b, 11
27. saṃnyāsa 56a, 9
28. tad-vidhi 57a, 4
29. krama 57b, 13
30. yati-dharmāḥ . . 59a, 11
31. śikshā 59b, 4
32. yati-saṃskāra . . 60a, 7
    Schluss: 7 Str. . . 60b, 8

Nir(ukta), XIV Adhy., deren letzte zwei das Pariśishṭa bilden, während von den vorhergehenden je sechs ein kāṇḍa (naigama- und daivata-) ausmachen.

Nṛs(iṇha-tāpanīya) Up(anishad), II Theile, I mit 5 Up. zu 7, 4, 1, 3, 10 Kh., II mit 9 Kh. In Weber's Ed. erscheint I, 2, 1 zerlegt (als I, 2, 1 und 2); ebenso I, 3, 1 (als I, 3, 1 und 2): dagegen sind I, 5, 8 und 9 daselbst zu einem Kh. zusammengezogen. Die Aenderung dieser Abweichungen vorausgesetzt, bezieht sich eine vierte Zahl in Citaten aus I und eine dritte in solchen aus II auf Weber's Unter-Eintheilung der Kh. in Sätze.

Padma P(urāṇa), V Kh. und als VI. Theil der Kriyāyoga-sāra. Adhy.-Summen: 46, 133, 40. 112, 174 (1—25: das Māgha-Māh., q. v.). 25.

Pañcad(aṇḍachattra-prabandha, die von Weber edirte Prosa-Version). V Ādeśa mit 93, 115, 61, 85, 76 Gr.; Pañcad.[1] (Rāmacandra's metrische Version) mit . . ., . . ., . . ., . . ., 535 (zusammen 2351) Str. ist uns vorläufig nur aus Ind. Stud. XV, 205, Fussnote bekannt

Pañcat(antra), Indrod. mit 11 Str, V Tantra mit 26, 62, 79, 16, 1 (als I, 1—26; II, 1—62; III, 1—79; IV, 1—16; V, 1 citirten) Einleitungs-Str. und mit 21, 6, 16, 11. 15 nach Str. und Prosa-Zwischenstücken citirten Kathās.

Kathā	Str.	Kathā	Str.	Kathā	Str.	Kathā	Str.
I, 1	95	II, 1	6	IV, 1	17	V, 1	15
2	25	2	9	2	6	2	4
3	32	3	36	3	1	3	11
4	44	4	18	4	7	4	2
5	11	5	12	5	2	5	3
6	4	6	58	6	3	6	4
7	8	III, 1	10	7	11	7	9
8	37	2	28	8	5	8	10
9	8	3	7	9	6	9	2
10	30	4	11	10	8	10	13
11	29	5	1	11	2	11	3
12	9	6	3			12	2
13	3	7	53			13	7
14	16	8	6			14	3
15	35	9	2			15	3
16	18	10	3				
17	5	11	7				
18	9	12	14				
19	10	13	2				
20	5	14	21				
21	16	15	3				
		16	21				

Die Basis für Kathā- und Str.-Zählung war Kosegarten's Text; eventuelle Abweichungen der Bombay-Ausg. (von Kielhorn und Bühler) werden durch in Klammern beigefügtes B, solche von Jīvānanda Vidyāsāgara's Calcutta-Ausg. (1872) in derselben Weise durch C vermerkt. Abweichungen in der Strophen-Nummer, die nur dadurch veranlasst sind, dass im I. Tantra B und C die wiederholten Str. nicht ausschreiben und demgemäss auch nicht mitzählen, lassen wir unbeachtet, setzen also voraus, dass jene Str. mitgerechnet werden, wie dies in den übrigen Tantren geschieht; darnach wären in B nach den Str. 109. 150. 200. 201. 205. 213 (doppelt). 238. 258. 261. 300. 317. 332. 339. 354. 369. 388. 393. 407 (doppelt). 414 noch weitere Str.-Zahlen einzufügen, desgleichen in C an den entsprechenden Stellen. Selbstverständlich haben wir uns auch nicht an die falschen Numerirungen gebunden, wenn in Tantra II Bühler die Zahlen 31 und 98 doppelt gesetzt und einen Śloka swischen 145 und 146 nicht mitgezählt hat, ferner wenn Fritze in seiner Uebersetzung dieses Buches nur die ersten beiden Ungenauigkeiten berichtigt und so im Ganzen auf 184 statt auf 185 Str. kommt, schliesslich wenn Kosegarten in diesem nämlichen Tantra zwei Śloken unter Nummer 62 vereinigt und eine vierzeilige Str. in zwei zweizeilige (199 und 200) zerlegt hat. In Tantra III haben Kosegarten und Vi-

dyasāgara beinahe genau denselben Text, während derjenige von Bühler bedeutend kürzer und ausserdem inhaltlich etwas abweichend ist: in diesem Tantra hat Kosegarten übrigens auch wieder eine vierzeilige Str. für zwei (193 und 194) gezählt und einen Śloka (nach 39) ganz übersehen, wesshalb unsere Zahlen 41—80 mit der Calc.-Ausg. gehen und je um 1 höher als die Kosegarten'schen sind. Die befolgte Citirungsmethode ermöglicht es, dass z. B. von den 475 Str. der Kosegarten'schen Ed. des I. Buches 177 sofort auch in B und 280 in C aufgefunden werden können, während bei den übrigen Str. in der Regel nur noch die zwei je unmittelbar vorhergehenden oder folgenden nachgesehen werden müssen, um die Ermittlung der gemeinten Stelle ebenfalls zu sichern.

Paraś(ara-dharmaśāstra), XII Adhy. mit 67, 15, 48, 33, 25, 75, 38, 41½, 59½, 41, 56, 82½ Str. Die Bombay-Ausg. (1869), welche als zweiten Theil eine Guzerati-Uebersetzung enthält, zeigt ausser verschiedenen Text-Abweichungen und Vers-Umstellungen an folgenden Stellen Unregelmässigkeiten in der Verszählung: II, 8—15; III, 48; V, 11—24; VI, 50—68 u. 71—75; VII, 3—38; IX, 3—10 u. 57—59; X, 28—41; XI, 8—45. Norm ist für uns der von Mādhava commentirte Text, dessen I. Adhy. sich zu dem der Ed. folgendermassen verhält:

Mādh.		Ed.	Mādh.		Ed.	Mādh.		Ed.
1—41.	=	1—41.	48.	=	42.	fehlt		56.
42. 43.	=	43. 44.	49—53.	=	46—50.	fehlt		59.
44.	=	fehlt	54.		fehlt	60—64.	=	60—64.
45.	=	58.	55.	=	51.	65. 66.	=	66. 65.
46.	=	55.	56.		fehlt	67.	=	67.
47.	=	57.	57—59.	=	52—54.			

Mādhava's Comm. ist als Introd. (upakramaṇikā) und weiterhin mittels Bruchzahlen nach Zwischenstücken citirt; haben diese Zwischenstücke (wie I, $\frac{38}{39}$; $\frac{39}{40}$; $\frac{59}{60}$; II, $\frac{15}{III}$) eine Prakaraṇa-Eintheilung, so ist erst innerhalb dieser die Granthen-Zählung vorgenommen; die Titel der Prakaraṇa sind folgende:

I, $\frac{38}{39}$, 1 adhyayanâdhyāpana-, 2 anadhyāya-, 3 yajana-, 4 yājana-, 5 dāna-, 6 pratigraha-, 7 devatā-svarūpa-nirūpaṇa-, 8 Sch.

I, $\frac{39}{40}$, 1 ātma-hita-cintana-, 2 viṇ-mūtrôtsarjana-, 3 śauca, 4 ācamana- (eingeleitet durch gaṇḍūsha-vidhi), 5 danta-dhāvana-, 6 darbha-, 7 snāna-, 8 vastra-dhāraṇa-, 9 ūrdhva-puṇḍra-, 10 mādhyâhnika snāna, 11 naimittika sn., 12 kāmya-sn., 13 abhyañga-sn., 14 kriyā-sn., 15 sandhyā-japayoḥ pr. (mit sandhyā- & japa-vidhi), 16 homa-, 17 divasâdyabhāga-kṛtya (abhivādana-pr.), 18 dvitīyabhāga-k., 19 tṛtīyabhāga-k., Zusatz: caturthabhāga-k., 20 brahmayajña-, 21 tarpaṇa-,

Zusatz: vastra-nishpīḍana, 22 devatā-pujā-, 24 guru-pujā-, 24 vaiśvadeva-, 25 ātithya, 26 Sch. (ohne Titel).

I, $\frac{59}{60}$, 1 bhojana-, 2 ahaḥśeshâdi-kṛtya, 3 śayana-prakāra, 4 Sch. (ohne Titel).

II, $\frac{15}{III}$, 1 garbhâdhanâdi-cūḍânta-saṃskāra-, 2 brahmacari-, 3 snātaka-, 4 vivāha-.

Paraśur(āma-prakāśa), Introd. mit 189 Str., und XXX (auf zwei Ull. vertheilte) Mayūkha mit 6, 15, 7, 21, 4, 10, 39, 9, 4, 9, 14, 10, 16, 4, 11, 109, 12, 21, 1, 15, 5, 3, 12, 2, 16, 21, 1, 22, 2, 2 Artha.

Pārvat(ī-pariṇaya), V Acte mit 22, 16, 17, 18, 36 Str.

Prab(odhacandrodaya), VI Acte mit 31, 38, 24, 30, 33, 34 Str.

Pracaṇḍ(apāṇḍava), II Acte mit 89 u. 54 Str.

Pradyumn(avijaya), VII Acte mit 31, 23, 27, 25, 33, 41, 33 Str. Auffälligen Strophenbau haben VI, 10 u. 31; sechszeilig ist VI, 8, halb in Saṃskṛt halb in Prākṛt VI, 41.

Prasannar(āghava), VII Acte mit 60, 35, 51, 47, 53, 50, 94 Str. Der halbe Śloka zwischen Anfang und Str. 1 des V. Actes ist nicht mitgezählt, ebenso wenig die Wiederholung von VI, 18.

Pravar(a-Capitel). Summarische Bezeichnung für folgende Textstücke und Monographien: Āśv Śr. XII, 10,6—15,5; Kātyāyana's Pravarâdhyāya (= Yajurveda-Pariśishṭa XI) 1. in Prosa, 2. in Śloken; Baudhāyana u. Laugâkshi in Citaten; Matsya P. CXLIV: Raghunatha's Gotra-pravara-nirṇīti [1]); Pravaramañjarī in Citaten: Jīvadeva's Gotra-pravara-nirṇaya (= Saṃskārak. XI, 2); Kamalâkara's Pravara-darpaṇa (in Citaten) und Gotra-pravara-nirṇaya (= Nirṇayas. III, 42). Mit I—VII citiren wir die Hauptgeschlechter der sieben Ṛshi, mit beibesetzten arabischen Ziffern deren Untergeschlechter, die sich bei II in die 4 Gruppen der Gautama, Bhāradvāja, Kevalâṅgiras, Dvigotra ordnen.

I. Bhṛgu.	*II. Aṅgiras.*	
1. *Vatsa*	**1,** 1. *Āyāsya*	9. Kāreṇupāli
2. *Ārshṭishena*	2. *Ucathya*	10. Auśanasa
3. *Bida*	3. *Rahūgaṇa*	**2,** 1. *Bharadvāja*
4. *Yaska*	4. *Somarājaka*	2. *Kapi*
5. *Śyaita*, Vainya	5. *Vāmadeva*	3. *Garga*
6. *Mitrayu*	6. *Bṛhaduktha*	4. *Ṛksha*
7. *Śunaka*	7. *Kakshīvat*	**3,** 1. *Harita*
8. Veda-Viśvajyotis	8. *Dhīrghatamas*	2. *Kutsa*
		3. *Kaṇva*

1) von der mir eine Copie des India Office MS. 1572 durch Prof. Oldenberg freundlichst zur Verfügung gestellt worden ist.

4. Rathītara. *Prsh.*
5. *Vishṇuvṛddha*
6. *Mudgala*

4, 1. *Saṃkṛti*
2. *Sauṅga-Saiśiri*

III. Atri.

1. *Atri*
2. Vādbhūtaka
3. *Gavishṭhira*
4. Mudgala Pūrvâtithi
5. Atreḥ putrikāputrāḥ

IV. Viśvāmitra.

1. *Kuśika*
2. *Kāmakāyana*
3. *Dhanaṃjaya*
4. *Aja*
5. *Rohiṇa*
6. *Ashṭaka* Lohita
7. *Pūraṇa*
8. *Kata*
9. *Aghamarshaṇa*
10. *Reṇu*, Raukshaka, *Gāthina*
11. *Veṇu*
12. *Śālaṅkāyana, Jahnu*
13. Indrakauśika
14. Kathaka
15. Āśmarathya
16. Sāhula
17. Suvarṇaretas
18. Hiraṇyaretas
19. Kapotaretas
20. Ghṛtakauśika

V. Kaśyapa.

1. *Kaśyapa*
2. *Nidhruva*
3. *Rebha*
4. *Śaṇḍila*
5. Laugâkski
6. Śaṅkhamitra

VI. Vasishṭha.

1. *Vasishṭha*
2. *Upamanyu*
3. *Parāśara*
4. *Kuṇḍina*
5. Lauhinya
6. Jātūkarṇya

VII. Agasti.

1. *Agasti*
2. *Idhmavāha*
3. Sāmbhavāha
4. *Somavāha*
5. Yajñavāha
6. Darbhavāha
7. Sāravāha
8. Pūrṇamāsa, Pāraṇa
9. Himodaka
10. Pāṇika, Paināyaka

Von den Texten, die wir, wo Varianten es erheischen, in nachgesetzten Klammern mit den Anfangsbuchstaben A, K[1], K[2], B, L, M, R, Pm, J, Pd, N andeuten, liefern, da uns einige nur aus spärlichen Citaten bekannt sind, die im Wesentlichen beinah vollständig übereinstimmenden Listen von R u J und die offenbar wegen des höhern Alters etwas weniger ausführlichen von K[1] weitaus die meisten Namen: die Summe der in K[2] genannten Namen ist 49; diejenige der in M aufgeführten (wie aus Aufrecht's Catalog ersehen werden kann) 88; A nennt im Allgemeinen, wie K[2] u M, bloss die Haupt- und Untergeschlechter und deren hervorragendste Linien. In K[1] ist die Reihenfolge der Hauptgeschlechter: I, II, IV, VI, V, III, VII; in K[2]: I—III, V, VI, IV, VII; in M: I, II, V, III, VI, IV, VII. Die Geschlechter II, 4, 1 u. 2 sowie V, 5 sind in R J N am Schluss unter der Rubrik Dvigotra zusammengestellt. Die in den ältesten Quellen A u. K[1] noch fehlenden Geschlechter setzten wir (mit Ausnahme von III, 2) jeweils an's Ende; auf Grund von J N könnte noch II, 1,11 Sayuva oder Raghuva, auf Grund von N allein noch II, 2,5 Atmabhu beigefügt werden; für die in A genannten Geschlechter, welche oben durch Cursiv-Schrift vor den übrigen kenntlich gemacht sind, ist, soweit thunlich, deren daselbst vorliegende Reihenfolge uns massgebend gewesen; der andern Quellen Abweichungen bezüglich der Reihenfolge sind aus der folgenden Tabelle zu entnehmen.

<table>
<tr><th></th><th>A</th><th>K[1]</th><th>K[2]</th><th>B</th><th>M</th><th>R</th><th>J</th><th>N</th></tr>
<tr><td>I</td><td>1—7.</td><td>2. 8. 5.
6. 4. 7.</td><td>1.3.2.4.
6. 5. 7.</td><td></td><td>19
Namen</td><td colspan="3">1. 3. 2. 4. 5. 7. 8.</td></tr>
<tr><td rowspan="4">II</td><td rowspan="4">1, 1—6.
3, 1. 2. 4.
1, 7. 8.
2, 1. 3, 6.
5. 2, 3.
3, 1 u. 2.
4, 1. 3, 3.
2, 2. 4, 2.</td><td rowspan="4">1, 2 u. 3. 1.
7. 2, 1. 3.
3. 2. 4, 1.
3, 1. 3. 5.
2 u. 5. 1, 5.
3, 6. 4, 2.
2, 4.</td><td rowspan="4">1, 1. 2 u. 3.
7. 8. 9. 5 u.
6. 10.
2, 1—4.
3, 5. 3. 1 u.
2. 4. 6.
4, 2.</td><td rowspan="4"></td><td rowspan="4">33
Namen</td><td>1, 1. 2.
Lücke.</td><td>1, 1. 2 u. 3.
7. 8. 9. 5 u.
6. 10. [2. 7.
1 u. 7. 3. 7.
11.]</td><td>1, 1. 2. 7. 8.
10. 9. 3—
6. [2. 7. 11.]</td></tr>
<tr><td>2, 1. 3. 2. 4.</td><td>2, 1—4.</td><td>2, 1. 3. 4. 2. 5.</td></tr>
<tr><td colspan="2">3, 1—6.</td><td>3, 1-4. 6. 5.</td></tr>
<tr><td colspan="3">4, 2. 1.</td></tr>
<tr><td>III</td><td>1. 3.</td><td>1. 3. (u.
4) 5.</td><td>1. 2.
3. 5.</td><td></td><td>7
Namen</td><td>1—5.</td><td>1. 3. 2.
4. 5.</td><td>1—5.</td></tr>
<tr><td>IV</td><td>1—12.</td><td>1. 2. 14.
3 u. 9.
4. 7. 6.
17—20.
10. 16.
15. 8.</td><td>1. 5. 10.
2. 8. 3.
4. 9. 7.
13.</td><td>1. 6.
10.
2. 4.
9. 7.
13.
3. 8.</td><td>13
Namen</td><td>1.6.10.2.
Lücke. 4.
9. 7. 13.
8. 5. 3.
14-16.10.
11.18.17.
19.12.20.</td><td>1. 6. 10.
2. 4. 8. 3.
9. 7. 13.
15.16.10.
11.18.17.
19.12.20.
14. 5.</td><td>Nach B: 1.
6. 10. 2.
4. 9. 7.
13. 3. 8.
Nach A u.
M: 5. 10-
12.15.10.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">V</td><td rowspan="2">1—4.</td><td rowspan="2">1 u. 2. 5.
3. 6. 4.</td><td rowspan="2">1 u. 2.
3. 4. 5.</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">6
Namen</td><td colspan="2">1 u. 2. 3. 4.</td><td>2. 1. 4. 3.</td></tr>
<tr><td colspan="3">5</td></tr>
<tr><td>VI</td><td>1—4.</td><td>1—6.</td><td>1.4.2.3.</td><td></td><td>7
Namen</td><td>1. 4. 2.
3. 6.</td><td>1.4.2.3.</td><td>1. 4. 2.
3. 6.</td></tr>
<tr><td>VII</td><td>1 u. 2.
oder
1 u. 4.</td><td>2. 1. 9.
9 (10)
10. 9
(7, 8?).</td><td>1 u. 2.
3. 4.</td><td></td><td>3
Namen</td><td>2—6. 1.
8–10.</td><td>1—10; 3
erst vergessen u.
8 für zwei
gerechnet.</td><td>2—5.
7. 6. 1.
8—10.</td></tr>
</table>

Pray(āga)Māh(ātmya), C Adhy.

Priyad(arśikā), IV Acte mit 12, 10, 16, 12 Str.

Ragh(uvaṅśa), XIX Sarga mit 95, 75, 70, 88, 76, 86, 68, 94, 82, **86**, 93, 104, 79, 87, 103, 88, 81, 52, 57 Str. Wir citiren nur nach Shankar Paṇḍit's Strophen-Numerirung, auch wo wir Lesarten der Stenzler'schen oder der Calcutta Ausg. erwähnen, (was jeweils durch in Klammern beigesetztes S oder C markirt ist); desshalb ist zu beachten, dass IX, 34—45 und X, 19—86 in S unter folgenden Strophen-Nummern aufzusuchen sind: IX, 44. 45. 35—43. 34. X, 20—87. Zur Auffindung der Citate in C diene folgende Concordanz der Abweichungen.

I, 35—95. VII, 17—27. 28. 29. 30. 31–68. VIII. 20—46.
C: 36—96. 20—30. 33. 31. 32. 34—71. 21—47.

47—94. IX, 16—18. 19. 20. 21. 22. 23. 26. 27. 33. 34.
C: 49—96. 19–21. 16. 22. 23. 17. 18. 27. 33. 34. 36.

35. 36. 37. 38. 39 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48—53.
C: 40. 44. 45. 47. 41—43. 46. 48. 49. 35. 38. 39. 50—55.

54—82. X, 8. 9. 11—27. XI, 49—93. XVIII, 2—52.
C: 55—83. 9. 8. 10—26. 48—92. 3—53.

Ramat(āpanīya)Up(anishad), II Theile (pūrva-, uttara-): I: 94 Str., II: 5 Kh. zu 7, 9, 13, 26, 7 Abschn.

Rasat(araṃgiṇī), VIII Taraṃga.

Rasik(aramaṇa), XVIII Capitel, in Str.

Ratir(ahasya), X Paricch.

Ratnâv(alī), IV Acte mit 25 (13—15 in Prākṛt), 19, 19, 22 Str. Wir halten uns an die Ausg. von Cappeller in Boehtlingk's Chrestomathie, welche zwei Str. der indischen Ausgaben (nach I, 2 u. II, 4) als unsicher nicht übernommen hat. In der Calc.-Ausg. vom Jahre 1832 ist IV, 9 als Prosa gedruckt.

RevāKh(aṇḍa), CCCL (?) Adhy, I mit 52 Str.

Rudray(āmala), II Tantra, II (uttara-) mit 64 Paṭala, in Str.

Sāh(itya-darpaṇa), X Paricch. mit 3, 20, 268, 14, 5, 336, 32, 16, 5, 98 Str. Aus je drei Vershälften bestehen I, 20; III, 187: 209; 234; IV, 14; VI, 336; VII, 22; X, 98. In Roer's Ed. in der Bibl. Ind. sind II, 4[a] (S 10, Z 1) und der dritte Pāda von VII, 26 (S. 240, Z. 17) irrthümlicherweise klein gedruckt und so zum Commentar gezogen. Den Comm. citiren wir mittels Bruchzahlen nach Zwischenstücken, innerhalb welcher, wo es erforderlich scheint, die Gr abgezählt werden.

Sahy(âdri)Kh(aṇḍa aus dem SkandaP), VIII Theile (I u. II Âdi-Rahasya, III Reṇukā-Māh., IV—VIII Uttara-Rah.) mit 67, 21, 40, 8, 2, 2, 4, 12 Adhy., in Str.

Śāktân(anda-taraṃgiṇī), XVIII Ull., in Str.

Śaktir(atnâkara), V Capitel, in Str.

Śak(untalā), VII Acte mit 33, 18, 24, 22, 30, 32, 35 Str. Nach dieser auf Boehtlingk's Ausg. beruhenden Zählung citiren wir auch Lesarten anderer Editionen

Sāmav(idhāna) Br(āhmaṇa), III Prapāṭh. mit 8, 8, 9 Kh., die in Satyavrata-Sarman's Ed. in folgende Summen von Sätzen abgetheilt sind: 30, 21, 23, 42, 29, 12, 24, 20.
16, 27, 28, 25, 22, 35, 26, 14.
28, 19, 19, 13, 12, 19, 10, 6, 16

Saṃh(itā)Up(anishad-brāhmaṇa), V Capitel mit 23, 12, 21 (14—16: Strophen), 9 (7: ein Śloka), 9 Sätzen, die in Burnell's Ausg. durch verticale Linien geschieden sind und eine Zählung zulassen, wie sie bei den Gṛhya-Sūtren üblich ist.

Śaṃkar(avijaya), LXXIV Prak, nach Gr citirt

S(aṃkshepa)Śaṃkar(avijaya), XVI Sarga, in Str.

Saṃskārak(austubha), XI Theile mit 20, 12, 8, 15, 35, 24, 8, 6, 10, 7, 24 Capiteln, die zum Theil wieder in Unter-Capitel zerfallen. Zu der folgenden genauern Eintheilung fügen wir die Stellen der Bombay-Ausg (1861), an welchen die Abschnitte beginnen. Wegen XI, 2 vgl. Pravar.

	fl.
7. maṇḍapadevatodvāsana . . .	150b, 2
8. nishedhāḥ . .	151a, 3
1 Schluss-Str. .	— 7
8. vikalâṅgôpanayana	— 8

VIII Punaḥsaṃskāra-paddhati

Introd.: 1 Str. .	151b, 4
1. punar-upanayana .	— 5
2. dvitīya up.-prakāra	153a, 3
3. tṛtīya prak. . .	155a, 2
4.	— 4
5. Bahvṛcānāṃ punaḥsaṃskāra . .	155b, 11
6.	157b, 5
1 Schluss-Str. . .	158a, 3

IX

1. brahmacāri-dharmāḥ	— 4
2. prāyaśc.	159a, 7
3. upākarma-kāla etc.	— 11
4. anadhyāya . . .	—b, 2
5. adhyayana . . .	160b, 11
6—10. vratāni . .	161a, 4
7. mahānāmnī-vr. .	— 7
8. mahā-vr. . . .	163b, 4
9. upanishad-vr. . .	— 8
10. godāna-vr. . . .	164a, 1

X Samāvartana

1. samāvartana . .	— 10
2. — kāla . . .	166a, 9
3. — pray. . . .	166b, 9
4. — prāyaśc. . .	167b, 6
5. — pray. . . .	168a, 1
6. snātaka-vr. . . .	170a, 11
7. saṃkshepa-prakāra etc. . . .	172a, 6

XI Vivāha

	fl.
1. sāpiṇḍyanirṇaya .	172b, 4
2. gotrapravara-nirṇ.	179b, 9
1 Schluss-Str. . .	196a, 6
3.	— 7
4. vivāha-kāla	
1.	197a, 8
2. māsāḥ . . .	197b, 8
3. tithayaḥ . . .	198a, 6
4. nakshatrāṇi .	199a, 3
5. vāsarâdi . . .	199b, 1
6. kshaya-nirṇ. .	200a, 2
7. kshaya-māsa .	200b, 6
8. ksh.-saṃvats. .	— 8
9.	201a, 1
10. pratikūla . .	202a, 5
5. vivāha-bhedāḥ . .	206b, 6
6. parivettâdi-nirṇ. .	208b, 1
7. maṇḍapâdinirmāṇa	209a, 9
8. vaidhavya-parihāra etc.	
1. pratimā-dāna .	209b, 6
2. kumbha-vivāha	210a, 8
3. mṛtabhāryātvaparihāra . . .	—b, 6
4. mṛtaputratvahara	211a, 4
9. kanyādāna-praśaṅsā	—b, 6
10. vāgdāna-prayoga	212a, 7
11. svastivācanâdi-pray.	213a, 9
12. madhuparka . .	216b, 1
13. kanyādāna . . .	218b, 10
14. — pray. . . .	219a, 8
15. aupāsana	
16.	227a, 4
17. airiṇīdāna (mit devakotthāpana) . .	227b, 8
18. dvibhāryâgni-saṃsarga	228a, 9
19. arka-vivāha . .	229a, 8
20. agnisaṃsarga-dosha-prāyaśc . . .	230a, 9
21. pūrṇamāsa-sthālīpāka	230b, 5
22. darśa-sthālīpāka .	235a, 8
23. piṇḍa-pitṛ-yajña .	— 11
24. vyatishaṅga . .	236b, 8

Sarasv(atīkaṇṭhâbharaṇa), V Theile mit 6, 24, 24, 24, ? Capiteln.

Śārṅg(adhara)S(aṃhitā), XXXII Adhy. Der Text ist in mehreren Recensionen bekannt; massgebend ist uns die durch

die beiden Bombay Ausg. (1853 u. 1860) vertretene; dieser gegenüber steht die um etwa 50 Strophen kürzere der Benares-Ausg. (1855), welche mit dem Oxforder und den beiden Berliner Mss. die Zertheilung von Adhy. XVI in zwei Adhy. gemein hat, wodurch die Adhy.-Summe gegen die eigene Angabe des Textes (I, 13) um eins erhöht wird [1]), was allerdings das Oxforder MS. insofern vermeidet, als Adhy. XXIV daselbst weggelassen (oder vielleicht mit dem vorhergehenden oder folgenden zusammengezogen) ist. Ausserdem finden sich in dem einen (fragmentarischen) Berliner MS. die Adhy. V. u. VI zwischen II und III eingereiht und schliesslich hat dasselbe MS. im III. Adhy. eine abweichende Anordnung der denselben constituirenden drei Abschnitte, zeigt nämlich die Reihenfolge c (11½ Str.), b (5 Str.), a (8½ Str.), während die Benares-Ausg. a, c, b aufeinanderfolgen lässt. Die ersten XIX Adhy., welche den pūrva- und den madhyama-khaṇḍa des Textes ausmachen, haben in den Bombay-Ausg. folgende Strophen-Summen, unterhalb welchen wir in Klammern diejenigen der Benares-Ausg. anmerken:

I—X 59½. 34. 25. 24½. 66½. 27½. 203 42½. 170. 12½.
[60½. 35. 31½. 24½. 70½. 25½ 197. 42½. 155. 12½.]
XI-XIX 8½. 28½. 166. 103½. 48½. 178. 76½. 102. 277½.
[8½. 34. 152½. 101. 47½. 90 u. 87. 76. 102½. 270.]

Sarvad(arśana-saṃgraha), Introd. (4 Str.) und XV Darśana mit 72, 259, 280, 259, 171, 96, 131, 100, 77, 131, 151, 204, 184, 99, 394 Gr.

Shaḍv(iṅśa)Br(āhmaṇa), V Prapāṭh. mit 7, 10, 12, 7, 12 Kh.

Siṅhâs(ana-dvātriṅśikā oder Vikramâditya-caritra, Jaina-Recension), Introd. (mit 59 Str.) u. XXXII Erzählungen mit 16, 5, 7, 3, 6, 7, 4, 2, 5, 8, 6, 7, 7, 5, 7, 6, 7, 4, 3, 11, 5, 7, 3, 1, 2, 3, 6, 3, 1, 3, —, 4 Str.; dazu ein Schluss. In Vararuci's Rec. sind die Zahlen VI—XXI um eins niedriger, da V daselbst fehlt und dafür eine andere (als XXI. gezählte) Erzählung eintritt; in der nordwestlichen und südlichen Rec. findet sich statt XXXI die Stelle Introd. 24—29.

Śivag(ītā, zum PadmaP. gerechnet), XVI Adhy.

ŚivaP(urāṇa), IV Kh. mit 75, 36, 56, ? Adhy.: I, 1 mit 12 Str.; Kh. II (uttara-), III (jñāna-) und IV (śaiva-vāyavīya-) sind in Aufrecht's Cat. S. 75—77 unter SkandaP. beschrieben.

SkandaP(urāṇa), s. BrahmôttaraKh. u. KapSaṃh.

[1]) In Weber's Cat. sollen S. 283 ff., da durch die Lücke des MS. Adhy. VIII völlig wegfällt, die römischen Adhy.-Ziffern von VIII ab um eins höher sein, worauf dann der 21. Adhy. des MS. 936 mit dem entsprechenden des erstern MS. zusammenfällt.

Suśr(uta), VI Theile (V Sthāna und VI. das Uttara-tantra) mit 46, 16, 10, 40, 8, 66 Adhy. Ueber die Varga-Eintheilung von I, 45 u. 46, sowie über die genauere Citirungsweise innerhalb der Adhy. (u. Varga) s. oben S. 163.

Tantras(āra), IV Paricch.

Uttamac(aritra-kathānaka, Prosa-Recension, nach Weber's Ed.), 279 Gr.; daneben besitzt die Berliner Bibl. eine metrische Bearbeitung Uttamac.[2] in etwa 700 Str.

Uttarar(āma-caritra), VII Acte mit 51, 30, 48, 29, 36, 42, 19 Str.; IV, 25 steht zwischen 24a und 24b; V, 2 u. 3 sind in der frühern Calc.-Ausg. (1831) umgestellt.

Vām(ana)P(urāṇa), VC Adhy., in Str.

V(aṅśa)Br(āhmaṇa), III Kh. mit 26, 28 (bis Kaśyapa), 13 Lehrernamen.

Var(āha)P(urāṇa), CCXXIV Adhy. in der durch die im Druck befindliche Ed. sowie durch die Oxforder MSS., ein Berliner MS. (in Weber's Cat. No. 486) und ein Tanjore-MS. (Burnell. p. 193) repräsentirten Recension.

Vās(avadattā), 814 Gr. (Str.: 1—13, 223—225, 280f., 398).

Vātsyāy(ana), VII Adhikaraṇa mit 5, 10, 5, 2, 6, 6, 2 Adhy. Die Adhy. sind in Sätze, resp. Strophen, abgetheilt; in I, 2 u. 3 beläuft sich deren Summe auf 47 und 25, von denen die letzten 3, resp. 6, Śloken sind.

VayuP(urāna), II Kh. mit 61 u. ? Adhy. Die zweite Hälfte von Kh. II ist in den von Aufrecht beschriebenen MSS. der Bodleiana und des India Office viel weniger ausführlich als in der (von uns citirten) Ed., die annoch unbeendigt ist. II, 43—50 (?) bilden das GayāMāhātmya, dessen Separat-Ausg. (Calc. saṃvat 1923) im ersten Adhy. die Str. 1, 14, 15, 17, 24, 31—42, 46 nicht hat.

Veṇıs(aṃhāra), VI Acte mit 27, 28, 48 (1 u. 2: zwei von Grill als eine gerechnete Prākṛt-Str.), 15, 41, 45 Str.

Vet(ala-pañcaviṅśatikā), Introd. (33 Str.) u. XXV Kathānaka, die wir nach Str. und mittelst Bruchzahlen nach Zwischenstücken citiren. Grundlage ist uns Uhle's Ed., doch sind unsere Verszahlen I, 10—30 daselbst, da in der Numerirung die Zahlen 10 u. 11 übergangen sind, um zwei höher.

Viddh(aśālabhañjikā), IV Acte mit 44, 23, 27, 23 Str. In Satyavrataśarman's Ed. ist die Zahl I, 26 vergessen, trotzdem aber ganz richtig weiter gezählt. Die ersten beiden Pāda von IV, 8, welche zwischen II, 13 u. 14, und die ersten drei Pāda, welche zwischen III, 21 und 22 erscheinen, sind daselbst selbstverständlich nicht mitgezählt.

Vidvanm(oda-taraṃgiṇī), VIII Taraṃga mit 26, 34, 13, 51, 30, 31, 64, 141 Str.; dazu in jedem Tar. eine Schluss-Str.

Vikr(amorvaśī), V Acte mit 19, 22, 22, 75, 25 Str.

Yājñ(avalkya), III Adhy. mit 367, 307, 335 Śloken. Vijñāneśvara's Comm. Mitâkshara ist mittelst Bruchzahlen nach Zwischenstücken zitirt. Leider sind in der Quart-Ausg. der Mit., die in drei mit je neuer Blattzählung versehenen Theilen gedruckt ist (Calc. 1812), die Śloken des Originals nicht numerirt, wesshalb wir zur Erleichterung des Nachschlagens im Folgenden mittheilen, der wie vielte Śloka auf jedem Blatte als der letzte ausgehoben ist; dabei sind Einer, Zehner, und Hunderter nicht wiederholt; bei langen Comm.-Stellen ist die Grantha-Nummer in kleinen Ziffern beigefügt oder angegeben.

fl. 1—15 I, 5. 14 a. 25 a. 34. 49 a. 53 a. 6. 67. 78. 81. 3. 6. 90. 6. 103.
„ 16—31 10. 8. 25. 30. 5. 44. 53. 62. 8. 75. 9. 85. 8. 91 b. 7. 206.
„ 32—45 14. 21. 7. 34 a. 7. 46 a. 51. 3, 42. 88. 5, 12. 6, 1. 63. 73 a. 83.
„ 46—55 92. 302. 10. 9. 27 a. 35. 45. 54 b. 63 a. 7.
„ 1—15 II, 3. 5. 6. 7 a, 27. 76. 9. 11. 7. 20. 2. 4. 5. 7a, 8. b, 13. 32 a.
„ 16—32 3. 8 a. 40. 8. 51, 7. 54. 4. 7. 60. 4. 7 b. 71. 6. 80. 1. 3 b. 9.
„ 33—46 92. 6 b. 8. 9 b. 102, 39. 84. 5. 7 b. 9. 11. 3, 16. 62. 109. 157.
„ 47—60 7 a. 9. 20 a. 2 b. 5. 7. 32 a, 11. b, 29. 6, 21. 69. 118. 167. 9. 43.
„ 61—76 5. 51. 2. 3 b. 9. 64. 70. 5. 6. 81. 2. 9. 97. 202 b. 6 b. 11.
„ 77—92 7. 27. 37. 45. 54. 8. 65 b. 9. 74. 6. 84. 88 b. 90. 5. 302. 7.
„ 1—12 III, 2. 5 a. 6, 30. 76. 14. 7 a, 6. b, 31. 8. 20 a, 17. b, 36. 81. 1b.
„ 13—29 3. 4 b. 5 b. 9, 7. 54. 30. 4. 9 a. 42. 5. 51. 6. 8. 62. 8. 74. 82.
„ 30—43 90. 102. 12. 24. 35. 48 a. 59. 73. 83. 97. 206. 16. 20. 2.
„ 44—58 6, 41. 7, 42. 9. 33. 42. 3, 2. 49. 96. 143. 5. 8. 50. 1. 3, 20. 66.
„ 59—70 5, 1. 6, 3. 7, 37. 8, 6. 9, 4. 50. 60, 24. 70. 1 a, 18. 66. 2 a. 4, 23.
„ 71—85 70. 117. 162. 5, 23. 69. 116. 162. 207. 7. 9 a. 74. 7. 9. 80. 1.
„ 86—99 5. 8 b. 9, 7. 54. 100. 90, 25. 71. 116. 162. 208. 253. 298. 3, 3. 49.
„ 100—115 4. 7. 301 a. 2. 5. 7. 10. 5. 9. 20 a. 4. 6, 5. 51. 7, 44. 92. 35.

Schlussbemerkung. Bis zur Drucklegung der obigen Zusammenstellungen sind mir für Pravar. durch die Güte von Dr. Rost und Prof. Garbe noch einige andere Texte bekannt geworden; weitere stehen mir zudem in Aussicht, da sich Dr. Hultzsch und Andere in Indien um Abschriften seltenerer Pravara-Monographien für mich bemühen. — Der Artikel ŚivaP. dürfte nach Kenntnissnahme der mir noch nicht zugänglichen Ed. von Vidyāsāgara eventuell einer Aenderung bedürfen. — Für die Str.-Zählung in Compendien empfiehlt sich sehr die oben bei Heat. und Nirṇayas. (s. die Angaben bei V, 1 f. und 8—12) befolgte Methode, die halben und die dreihälftigen Str. gleich zahlreich anzusetzen, damit sich Ausfall und Ueberschuss an Str.-Stücken unter einander abwechselnd wieder ausgleichen, so dass dann keine besondern Angaben, wie sie oben bei Bhpr. beigegeben sind, erforderlich werden; zudem lässt die der vorgeschlagenen Nirṇayas.-Eintheilung nothwendig anhaftende Willkürlichkeit auch bei diesem Text eine einfache Durchzählung der Str. in I, III—V als geeigneter erscheinen; die Zahl derselben beläuft sich in I auf 600, in II, 1—5 auf 139, 99, 49, 87, 120.

Ueber die Liedverfasser des Ṛigveda.

Nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals.

Von

H. Oldenberg.

Die Zeugnisse über die Autoren von ṛigvedischen Liedern und Liedcomplexen zerlegen sich in folgende Gruppen:

1) In den Liedern selbst enthaltene Aeusserungen über die Verfasser.

2) Zerstreute Angaben der jüngeren vedischen Texte (Brâhmaṇas, Sûtras etc.) und mit dieser Klasse von Zeugnissen, wie wir zeigen werden, zusammengehörend die in den Verfasserlisten des Ṛigveda und der übrigen vedischen Paralleltexte enthaltene Tradition oder vorgebliche Tradition.

3) Technische Benennungen der an gewisse Texte geknüpften Melodien (Sâman), welche auf die mit den Verfassern der Texte vielfach als identisch gedachten Verfertiger jener Melodien hinweisen.

4) Die in Sûtratexten (so bei Âṣvalâyana) und in mannichfaltigen späteren Redactionen vorliegenden Pravara-Listen, welche zwar die in ihnen erwähnten Personen nicht direct als Autoren vedischer Lieder nennen, aber doch über einen grossen Theil der anderweitig als Liedverfasser bezeichneten Männer Angaben enthalten, so dass ein Heranziehen auch dieser Quellen für die gegenwärtige Untersuchung unerlässlich wird.

Wir besprechen jede Kategorie von Zeugnissen möglichst für sich; nur die zweite und dritte gehören, wie sich zeigen wird, zu einer natürlichen Einheit zusammen.

Aeusserungen der Ṛiglieder über ihre Verfasser.

Bekanntlich findet sich in jedem der Maṇḍalas II—VII eine in mehreren Fällen ziemlich erhebliche Reihe von Stellen, welche auf einen bestimmten Ṛishi oder auf seine Nachkommen als die Verfasser von Liedern des betreffenden Maṇḍala hinweisen: So ist im zweiten Maṇḍala stehend von den Gṛitsamadas, im fünften von

Atri und den Atris, im siebenten von Vasishṭha oder den Vasishṭhas die Rede. Nicht minder bekannt ist es, dass bei einer Reihe der kleineren Liedersammlungen, aus welchen die Maṇḍalas I, VIII und X bestehen, die gleiche Erscheinung wiederkehrt.

Die Namen, um welche es sich dabei handelt und die im Vordergrunde jeder Untersuchung über die vedischen Liedverfasser und über die geschichtlichen Verhältnisse der vedischen Zeit stehen müssen, erscheinen bald im Singular, bald im Plural; zuweilen finden wir Ableitungen von diesen Namen, deren patronymische Bedeutung keinem Zweifel unterworfen ist. So erwächst uns die Aufgabe, zu untersuchen, wie sich das, was die einzelnen Stellen besagen, zwischen den Stammvätern jener Geschlechter und ihren Abkömmlingen vertheilt. Es liegt auf der Hand, von welcher entscheidenden Bedeutung für das geschichtliche und literaturgeschichtliche Bild der Ṛigveda-Zeit es ist, dass für diese Frage die Antwort mit möglichster Bestimmtheit ermittelt wird.

Wir besprechen die betreffenden Daten des Ṛigveda zunächst und vor Allem in Bezug auf die Bücher II—VII. Es empfiehlt sich jedes dieser Bücher einzeln zu erörtern; die traditionelle Reihenfolge derselben innezuhalten ist überflüssig.

An die Spitze stellen wir das zweite Buch, welches in der Anukramaṇî fast in seinem ganzen Umfange dem Gṛitsamada zugeschrieben wird. Die Lieder selbst haben stets den Plural: die Gṛitsamadas haben dir, o Indra, ein Gebet, künstliche Werke gezimmert, — die Gṛitsamadas haben den Aṣvin ein Preislied gemacht u. s. w. (4, 9; 19, 8; 39, 8; 41, 18). Neben dem Namen der Gṛitsamadas finden wir in ähnlicher Verwendung, ohne Zweifel als eine zweite Bezeichnung derselben Familie [1], die Ṣunahotras; auch ihr Name erscheint nur im Plural [2]. Es sei noch bemerkt, dass die patronymischen Ableitungen Gârtsamada und Ṣaunahotra sich im Ṛigveda nicht finden, und ferner, dass beide Namen dort nirgends ausserhalb des zweiten Buches begegnen.

So existirt für uns, wenn wir uns allein an die im Text der Lieder selbst vorliegenden Zeugnisse halten, nur das Geschlecht der Gṛitsamadas; auf diese gehen mehrere Hymnen des zweiten Buches oder, wie wir nach der Vertheilung der Namen annehmen dürfen, das ganze zweite Buch zurück. Von Gṛitsamada selbst hören wir im Ṛigveda nichts. Ist es gestattet, schon hier der später in vollerem Zusammenhang zu gebenden Kritik der Anukramaṇî-Listen vorzugreifen, so werden wir geneigt sein, die in jenen vorliegende Zurückführung des zweiten Buches auf Gṛitsamada für einen durch ein ziemlich greifbares Missverständniss getrübten Reflex des Factums

1) Vgl. II, 41, 14. 17 mit Vers 18.
2) 18, 6; 41, 14. 17.

zu halten, dass das Buch den Gṛitsamadas gehört. Wenn also Grassmann in Bezug auf das zweite Buch von „Liedern des Gṛitsamada und seiner Familie“ spricht, so sagt er offenbar mehr, als uns die Ueberlieferung, wenn anders unsere Kritik derselben auf dem richtigen Wege ist, zu sagen erlaubt: wir wissen nur von der Familie der Gṛitsamadas, vermuthlich der Nachkommenschaft eines Gṛitsamada, aber von diesem selbst wissen wir nichts.

Der geringe Umfang des zweiten Maṇḍala und das spärliche Vorkommen von Eigennamen in demselben muss uns allerdings hindern, Aufstellungen, die allein auf diesem Buche beruhen, mit vollem Vertrauen zu betrachten oder gar für den ganzen Ṛigveda zu verallgemeinern. So wenden wir uns zu einem an Zeugnissen weit reicheren Maṇḍala, dem siebenten.

Wir finden den Namen, welcher in diesem Maṇḍala im Vordergrund steht, an überaus zahlreichen Stellen desselben im Plural, an nicht minder zahlreichen im Singular: bald Vasishṭhâs, Vasishṭhâsas, bald Vasishṭhas.

Oft wird gesagt: „Wir Vasishṭhas gehen den Agni an“; „die leuchtende Morgenröthe wird gepriesen von den Vasishṭhas“; „wir Vasishṭhas wollen um Gnade rufen, Indra und Vâyu“ u. dgl. mehr (VII, 7, 7; 12, 3; 23, 6; 37, 4; 39, 7; 40, 7; 76, 6. 7; 77, 6; 80, 1; 90, 7; 91, 7; aus den anderen Maṇḍalas: X, 15, 8; 66, 14; 122, 8)[1]. Nicht minder häufig lesen wir: „So hat Vasishṭha (oder der Vasishṭha, s. sogleich) den Agni gepriesen“; „Vasishṭha, bringe dem Varuṇa ein glänzendes, liebliches Lied“; „so besingt Vasishṭha den Indra beim gepressten Soma“, und dgl. mehr (VII, 9, 6; 22, 3; 23, 1; 26, 5; 42, 6; 59, 3; 70, 6; 73, 3; 86, 5; 88, 1; 95, 6; 96, 1; aus den andern Maṇḍalas gehört hierher X, 65, 15 (=66, 15); 150, 5).

Wie haben wir dieses Auftreten des Singulars neben dem Plural zu erklären?

Es ist eine verbreitete Auffassung, dass der Name Vasishṭha im Singular den Ṛishi Vasishṭha selbst, im Plural das Geschlecht des V. bezeichnet; der zu diesem Plural der Bedeutung nach gehörige Singular aber soll das Patronymicum Vâsishṭha („der Vasishṭhide“) sein[2]. Mir scheint, eine Ansicht, die den Singular nicht als eine Bezeichnung desselben Begriffs in der Einzahl gelten lässt, welcher in der Mehrzahl durch den entsprechenden Plural bezeichnet wird,

1) Wir übergehen bei dieser Aufzählung der Citate für den Plural Vasishṭhâs und ebenso bei der sogleich zu gebenden der Citate für den Singular Vasishṭhas einige Stellen, welche alsbald speciell besprochen werden müssen.

2) Vgl. Pâṇini II, 4, 65; v. Bradke, Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras (Halle 1885), S. 91. Siehe auch das Petersburger WB. und Grassmann unter Vasishṭha.

kann von vornherein nicht ohne einen gewissen Zweifel betrachtet werden. Wenn Vasishṭhâs heisst „die Vasishṭhiden", ist es offenbar das Natürlichere, dem Singular Vasishṭhas nicht allein die Bedeutung zu geben „Vasishṭha", sondern auch „*der* Vasishṭha", d. h. der Vasishṭhide. In der That wird man die einzelnen Stellen, an welchen der Singular erscheint, sich nicht ohne Zwang zurechtlegen können, wenn man nicht die letztere Bedeutung in weitem Umfang zulässt. So lesen wir VII, 23 1: „den Indra erhöhe in der Festversammlung, Vasishṭha (Voc. sing.)"; aber in V. 6 desselben Hymnus heisst es: „So besingen den Indra mit Liedern die Vasishṭhas". Sollen wir uns das eine Mal das Priestergeschlecht der Vasishṭhiden, das andere Mal den Stammvater dieses Geschlechts in eigner Person als gegenwärtig denken [1]? Oder sollen wir glauben, dass unter den in jeder Hinsicht so gleichartigen, nach absteigender Länge geordneten, Lied für Lied mit den gleichen Worten schliessenden Hymnenreihen dieses Maṇḍala diejenige, welche den Açvin gewidmet ist, von dem Stammvater der Vasishṭhiden, die der Ushas aber von den Nachkommen herrührt, da sich in jener Reihe nur der Singular, in dieser nur der Plural Vasishṭhâs findet [2]? Sollen wir, im Vertrauen auf die Alterthümlichkeit der Texte noch über die Anukramaṇî hinausgehend, annehmen, dass der Dichter und Purohita, welcher in einem Liede des zehnten, also des spätesten Maṇḍala (150, 5) davon spricht, dass Agni den Atri und seinen Sprössling, den Gavishṭhira, dass er Bharadvâja, Kaṇva, Trasadasyu beschützt hat — dass dieser Dichter Vasishṭha in eigner Person ist?

Wir heben hier von den für den Gebrauch derartiger Singulare characteristischen Stellen der übrigen Maṇḍalas wenigstens einige hervor. I, 78, 1: Wir Gotamas loben dich mit unserm Liede; aber Vers 2 (mit demselben Refrain wie V. 1): So verherrlicht dich (der) Gotama mit seinem Liede. — VIII, 20, 19: Die jungen Stiere (die Marut), o Sobhari, besinge mit neuestem Liede. Aber V. 8: Mit Milch wird der vâṇa der Sobharis gesalbt. — VIII, 34, 1: Indra, komm zu dem schönen Preise des Kaṇva [3]. Aber V. 4: Die Kaṇvas rufen dich herbei. — I, 62, 13 (das Lied gehört einer Gruppe von Hymnen an, in welchen mehrfach die Gotamâs im Plural und als einzelner Sänger Nodhas begegnet): Dir Indra hat (der) Gotama ein neues Gebet gezimmert, dir Nodhas. Also unter den Gotamas nennt sich ein einzelner Poet Nodhas, den

1) Aehnlich X, 66, 14 Vasishṭhâsaḥ pitṛivad vâcam akrata; aber V. 15 (= X, 65, 15): devân Vasishṭho amṛitân vavande. Diesen Nom. sing. auf den Dichter des Liedes selbst zu beziehen ist wenigstens das Natürliche.

2) 70, 6; 73, 3; dagegen 76, 6. 7; 77, 6; 80, 1.

3) Hierzu Grassmann (I, S. 449) sehr richtig: „Wenn sich der Dichter in Vers 1 Kaṇva nennt, so will er sich, wie man aus Vers 4 sieht, damit nicht als den Stammvater sondern als einen Angehörigen jenes Geschlechts bezeichnen". Vgl. auch v. Bradke a. a. O. 45; Ludwig III, S. 127 zunächst in Bezug auf die Atri; Bergaigne Rel. véd. II, 464 A. 1 etc.

Gotama. — X, 115, 8: So verehrt dich (Agni) die männliche Stimme des Upastuta. Aber V. 9: So haben zu dir, Agni, die Söhne des Vrishṭihavya, die Upastutas, die Ṛishis geredet.

Es ist richtig, dass bei den Namen einiger unter den vedischen Sängergeschlechtern der Sprachgebrauch da, wo es sich um einen einzelnen Abkömmling des betreffenden Stammhauptes handelt, das patronymische Derivativum bevorzugt: so meistens Kâṇva neben dem Plural Kaṇvâs, Vaiyaçva neben Vyaçvâs[1]). Aber bei den meisten dieser Namen kennt der Ṛigveda jenes Derivativum überhaupt noch nicht; die Bezeichnungen Âtreya, Gautama, Vaiçvâmitra, Vâsishṭha sind der ältesten Hymnensammlung fremd. Die eben gegebenen Auseinandersetzungen werden, meine ich, hinreichend sein, die Ueberzeugung zu begründen, dass, wenn die Kaṇviden so oft von den Gebeten des Kâṇva, aber die Vasishṭhiden nicht von den Gebeten des Vâsishṭha, sondern von den Gebeten des Vasishṭha sprechen, hierin nichts als ein rein zufälliger Unterschied des Sprachgebrauchs liegt; in der That fehlt es den Vasishṭhiden des Ṛigveda so wenig wie den Kaṇviden an einem Ausdruck um den Einzelnen ihres Geschlechts zu bezeichnen, oder an der Gelegenheit, diesen Ausdruck zu gebrauchen: sie sagen Vasishṭhas, während die Kaṇviden nur selten Kaṇvas, meistens aber Kâṇvas sagen.

Wenn wir nun auf Grund dieses Resultates erwägen, wo wir im siebenten Buch dem Vasishṭha, wo seinen Abkömmlingen begegnen, so fehlt in der That, wie mir scheint, nicht viel daran, dass die Gestalt jenes Ṛishi, welche als eine so beherrschende inmitten der vedischen Welt zu stehen schien[2]), sich vor unsern Augen in Nebel auflöst. Die Art, wie sich durch das ganze Buch hindurch völlig gleichartige Stellen mit dem Singular und mit dem Plural des Namens vermischt finden, begründet die Präsumtion, dass der Singular in der Regel von einzelnen Vasishṭhiden zu verstehen sein wird. Musste es doch in einem Liede, das ein Vasishṭhide nicht für sich allein, sondern als selbstverständliches Gemeingut aller seiner Geschlechtsgenossen dichtete, weit näher liegen, vom Gebet des Vasishṭha (d. h. des Vasishṭhiden), von der göttlichen Gnade gegen den Vasishṭha zu reden, als den gleichgültigen Namen des Einzelnen zu nennen, der heute das Lied vortrug, um es morgen einem Andern seiner Sippschaft zum Vortrage zu überlassen.

Einige Stellen, an denen Vasishṭha selbst, der Stammvater des Geschlechts, gemeint ist, heben sich leicht unter den Uebrigen her-

---

1) v. **Bradke** (a. a. O. S. 91) vergleicht das Verhältniss von asurâḥ und âsuraḥ; auch hier übrigens findet sich der Singular asuraḥ gleichbedeutend mit âsuraḥ (S. 102).

2) So nennt **Zimmer** (Altindisches Leben S. 412) den Vasishṭha einen Mann, der „das Zeug hatte ein Zarathustra seines Volkes zu werden". War der Dichter der Varuṇa-Lieder des siebenten Buches wirklich Vasishṭha selbst?

vor; sie sind — bis auf einige gleich zu erörternde Fälle — nicht derart, dass sie auf Gleichzeitigkeit des Liedes mit jenem Ṛishi hinführen könnten. So VII, 96, 3: Sarasvatî, die (von uns) gepriesen wird, wie Jamadagni (sie gepriesen hat), und besungen wird, wie Vasishṭha (sie besungen hat). VII, 88, 4: Den Vasishṭha setzte Varuṇa in das Schiff; er machte ihn zum Ṛishi. Aus den übrigen Maṇḍalas gehört hierher I, 112, 9; X, 95, 17 [1]); 181, 1.

Die bisher besprochenen Zeugnisse lassen die Möglichkeit durchaus offen, dass der angebliche Vasishṭha überhaupt nichts andres als der fingirte, ideale Repräsentant des Geschlechts der Vasishṭhas sein könnte, welcher vielmehr seinen Namen von diesen erhalten hätte, als diese den ihrigen von ihm. Aber wir haben bis jetzt noch nicht eine Gruppe wichtiger Stellen berührt, deren Auffassung zweifelhaft sein kann: die in den Liedern VII, 18 und 33 sich findenden Aeusserungen über die Betheiligung des Vasishṭha und der Vasishṭhas an den Kämpfen des Königs Sudâs.

Die engen Beziehungen des Vasishṭha zu Sudâs werden in der späteren Tradition, wie bekannt, häufig hervorgehoben. In der That gilt es von den Erwähnungen des Sudâs im Ṛigveda genau so wie es von den Erwähnungen des Vasishṭha und seines Geschlechtes gilt, dass die weit überwiegende Mehrzahl der betreffenden Stellen sich im siebenten Maṇḍala findet [2]); einige derselben (s. sogleich) lassen über die priesterliche Betheiligung, sei es des Vasishṭha, sei es der Vasishṭhiden, an den Kämpfen des Sudâs keinen Zweifel [3]). Ein Theil der Lieder spricht von Sudâs in einer Weise, die den Eindruck der Gleichzeitigkeit macht (VII, 18, s. sogleich; 60, 8. 9; 64, 3) [4]); für andre Lieder liegt er offenbar in der Vergangenheit (19, 3. 6; 33, s. sogleich; 83, 1. 4. 6. 7. 8; zweifelhaft ist 20, 2; 25, 3; 32, 10; 53, 3). Wir weisen schon hier darauf hin, dass, wie später eingehender ausgeführt werden muss, anscheinend sämmtliche Erwähnungen des nächst Sudâs am meisten hervortretenden Fürsten im Ṛigveda, des Trasadasyu, diesen als eine Person der Vergangenheit zeigen; mit dem Vater dieses Trasadasyu, Purukutsa scheint Sudâs gleichzeitig gewesen zu sein (I, 63, 7). Die Epoche des Sudâs - Purukutsa - Trasadasyu giebt,

---

1) Zeitschrift der D. M. G. XXXIX, 74.

2) Ausserhalb desselben nur I, 47, 6; 63, 7; 112, 19, sowie die eingehender zu besprechenden Stellen in III, 53.

3) Die in der späteren Tradition so sehr hervortretende Feindschaft der Viṣvâmitras und Vasishṭhas dagegen, die aus Rivalitäten in Bezug auf die Purohitastellung bei Sudâs hervorgegangen sein soll, ist im Ṛigveda noch nicht bezeugt. Was wir im Ṛigveda lesen ist nur, dass die Vasishṭhas sich ihrer priesterlichen Thätigkeit bei Sudâs rühmen, und dass die Viṣvâmitras dasselbe thun.

4) Diese Stellen würden sich wohl vermindern, wenn man gegen die Täuschungen, welche bei jenem Eindruck im Spiel sein können, sich zu sichern im Stande wäre.

wie ich zu zeigen versuchen werde, einen wichtigen und für uns noch wohl erkennbaren Markstein in der Chronologie des Ṛigveda ab.

Ist es nun Vasishṭha selbst, den wir als Zeitgenossen des Sudâs und als priesterlichen Begleiter in seinen Schlachten antreffen, oder sind es Vasishṭhiden?

Im Vordergrunde unter den Zeugnissen über die Siege des Sudâs steht das Lied VII, 18. Man kann dasselbe nicht lesen, ohne den Eindruck zu empfangen, dass es den Ereignissen, welche es feiert, unmittelbar nahe steht. Es ist voll von individuellen Zügen, welche den übrigen Aeusserungen des Ṛigveda über die Zehnkönigsschlacht fehlen. Die Beschreibung der Kämpfe selbst mit der Nennung langer Reihen von sonst vergessenen Stämmen, die Schilderung, wie die Feinde die Parushṇî auszutrocknen beabsichtigten und wie sie da selbst im Fluss ihr Verderben gefunden haben, wie auch der Schnelle sich nicht retten konnte und die Vernichteten dem Sudâs ihre ganze Habe lassen mussten: alles dies trägt das Gepräge gegenwärtigster Realität, von deren Erregung das Lied noch durchzittert ist. Der Dichter preist die Kühe, die Wagen und die geschmückten Rosse, die er als Geschenk des Sudâs empfangen hat; wohl mögen wir glauben, dass er in der That an der Schlacht theilgenommen und aus der Siegesbeute seinen Opferlohn empfangen hat [1]. Wer aber ist der Dichter? V. 4 heisst es: „Dich (Indra) wie eine Kuh auf guter Weide zu melken hat (der?) Vasishṭha seine Sprüche zu dir gesandt [2]; dich nennt Jeder mir einen Herrn der Heerden; möge zu unserm schönen Gebet Indra herzukommen". V. 21: „Die von dem Hause weg dich erfreut haben [3], dir anhangend, Parâṣara, Ṣatayâtu, (der?) Vasishṭha etc." [4]) Der zweite dieser drei Namen ist bis jetzt anderweitig nicht bekannt; die Parâṣarâs sind in den Pravara-Listen ein Zweig der Vasishṭhiden, abstammend von Parâṣara [5]. Was den Namen Vasishṭha selbst anlangt, so wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, dass die ungezwungenere Deutung desselben, wie er hier neben Parâṣara und Ṣatayâtu, allem Anschein nach diesen Namen coordinirt auftritt, in der That die auf Vasishṭha selbst ist. Dürfen wir die genealogische Tradition über

---

1) Vgl. Z. D. M. G. XXXIX, 86, A. 3, wo ich vorgeschlagen habe, drei Theile des Liedes, oder richtiger drei Lieder zu unterscheiden: Vers 1—4 Gebet vor der Schlacht, 5—21 Loblied nach gewonnenem Sieg, 22—25 Preis der erhaltenen Gaben.

2) Dhenuṃ na tvâ sûyavase dudukshann upa brahmâṇi sasṛije Vasishṭhaḥ. — Beruht auf diesen Worten (und etwa noch auf X, 133, 7?) die Legende von Vasishṭha's Wunschkuh?

3) D. h. die dich (Indra) von deinem Hause durch Soma zu sich gelockt haben? Vgl. VII, 33, 2.

4) Pra ye gṛihâd amamadus tuâyâ Parâṣaraḥ Ṣatayâtur Vasishṭhaḥ.

5) Âṣvalâyana Ṣrautasûtra XII, 15, 1. 2.

Parâṣara für begründet halten, so hätten wir uns demnach den Stammvater des Vasishṭhiden-Geschlechts zusammen mit dem einen oder dem andern seiner Abkömmlinge als in der Umgebung des Sudâs befindlich zu denken.

Durch Erwägungen, die wir über das Auftreten der Bezeichnung der Tṛitsu anzustellen haben werden, sowie durch die Discussion der analogen auf Viṣvâmitra bezüglichen Daten des dritten Buchs wird die hier hingestellte Auffassung von der persönlichen Gegenwart des Vasishṭha in einem der ältesten Lieder des siebenten Maṇḍala eher bekräftigt als erschüttert werden. Wir müssen aber hier zunächst auf das zweite von der Zehnkönigsschlacht sprechende Lied hinweisen, VII, 33. Die Stellung dieses Sûkta und eine Reihe andrer Indicien [1]) erweisen die junge Herkunft desselben, und so entbehrt hier auch die Beschreibung der Schlacht jener concreten, den Stempel der Gegenwart tragenden Züge, welche dem Liede VII, 18 eigen sind. Als die Handelnden erscheinen zunächst die Vasishṭhâs; „auf euer Gebet, ihr Vasishṭhâs, ist Indra in der Zehnkönigsschlacht dem Sudâs gnädig gewesen“, V. 3 (vgl. V. 1. 2. 4. 7—9); vermischt mit dem Plural finden wir einigemale (V. 5. 6) den Singular. In V. 10 fgg. ist sicher von Vasishṭha selbst und von seiner überirdischen Herkunft die Rede: als Mitra und Varuṇa ihn erblickten, wie er leuchtend aus dem Blitze hervorkam, das war seine Geburt; die beiden Götter haben ihn erzeugt, den gemeinsamen Samen in die Kufe ergiessend; die Apsaras hat ihn geboren. Man sieht, wie weit für dies späte Lied die Gestalt des Vasishṭha in vorweltliche Himmelsfernen entschwunden ist. Auch würden die Nennungen jenes Ṛishi in demselben an und für sich uns keinen Anlass geben, ihn persönlich als in den Schlachten des Sudâs gegenwärtig zu denken. Doch da sich uns von andrer Seite her diese Auffassung als nicht unwahrscheinlich herausstellt, werden wir dies Lied kaum als ein gewichtiges Gegenargument ansehen dürfen: Vasishṭha in V. 5 und 6 mag auf den Ṛishi, Vasishṭhâs auf ihn sammt dem Parâṣara u. s. w. gehen.

Blicken wir auf das Besprochene zurück, so dürfen wir nicht versuchen, für das Resultat eine bestimmtere Ausdrucksweise zu wählen, als zu der uns die Beschaffenheit unsrer Quellen das Recht giebt. Wir haben gefunden, dass, wie wir im zweiten Buch nur den Gṛitsamadas, nicht dem Gṛitsamada selbst begegneten, so es auch hier im Grossen und Ganzen Vasishṭhiden sind und schwerlich Vasishṭha selbst, die wir als Lieddichter anzusehen haben, während die Gestalt des Vasishṭha in der Vergangenheit hinter der Entstehung der Lieder zurückliegt Dass doch für die ältesten derselben ein andrer Sachverhalt anzunehmen ist, stellt sich als nicht unwahrscheinlich, wenn auch andrerseits nicht als durchaus gesichert heraus. Vasishṭha in eigner Person — und ähnlich, wie

1) Grassmann Bd. I. S. 552.

wir sogleich sehen werden, Visvâmitra — wird durch Zeugnisse, die zwar nicht über jeden Zweifel erhaben, aber immerhin nicht ungewichtig sind, mit historischen Thaten einer historischen Persönlichkeit in Verbindung gebracht: mit Thaten, die der Gegenwart des Liedes VII, 18 anzugehören scheinen. Entschliessen wir uns übrigens dazu, an die geschichtliche Realität dieser Männer zu glauben, so ist damit selbstverständlich über die Auffassung der andern Geschlechtshäupter noch keineswegs ohne Weiteres entschieden

Wir dürfen diese Erörterung über Vasishṭha und die Vasishṭhiden nicht beenden, ohne einen Namen untersucht zu haben, welcher mit dem der Vasishṭhiden offenbar in engstem Zusammenhang steht, denjenigen der Tṛitsu. Es ist bekannt, dass dieser Name nur in drei Liedern des siebenten Maṇḍala vorkommt [1]; die Tṛitsu erscheinen dort von solchem Ruhm umgeben, dass die Nichterwähnung ihres Namens im ganzen übrigen Ṛigveda und der sonstigen Literatur, wo doch des Sudâs nicht selten gedacht wird, auf den ersten Blick höchst auffallend sein muss. Dass in der Zehnkönigsschlacht die Tṛitsu auf der Seite standen, wo Sudâs und Vasishṭha (oder dessen Nachkommen) kämpften und beteten, zeigen die betreffenden Stellen mit Sicherheit. Man nahm nun an, dass die Tṛitsu das von Sudâs beherrschte Volk waren. Da sich aber ferner herausstellte, dass Sudâs König der Bharata war, hat Ludwig [2]) die Identität der Tṛitsu mit den Bharata behauptet, und ich selbst [3]) habe, den von ihm eingeschlagenen Weg verfolgend, diese Annahme weiter zu befestigen versucht. Ich glaube jetzt, dass eine Modification derselben geboten ist. Es ist, meine ich, durch die erwähnten Erörterungen in der That gezeigt worden, dass es auf eins herausläuft, wenn die vedischen Sänger von einem Erfolg der Tṛitsu oder von einem Erfolg der Bharata oder des von dem Priestergeschlecht der Vasishṭhas begleiteten Bharata-Königs Sudâs reden. Aber statt die Tṛitsu mit den Bharata zu identificiren, kann man sie auch dem Sängergeschlecht der Bharata, den Vasishṭhas gleichsetzen [4]). Den Erwägungen, welche Ludwig und mich zu jener Identification veranlasst hatten, wird auch durch diese Annahme nicht minder Genüge geleistet; ich meine aber, dass dieselbe mehrere Stellen besser erklärt, als jene ältere Hypothese. Zuvörderst VII, 83, 4: brahmâṇi eshâm ṣṛiṇutam havîmani, satyâ Tṛitsûnâm abhavat purohitiḥ [5]); die Tṛitsu sind es, welche ihre Gebetssprüche (brahmâṇi) zu den Göttern senden, welche der Pu-

---

1) VII, 18, 7. 13. 15. 19; 33, 5. 6; 83, 4. 6. 8.

2) Ṛigveda, Bd. III, S. 175.

3) Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, S. 413.

4) Die Priorität in der Erkenntniss hiervon kommt Bergaigne (Rel. véd. II, 362) zu.

5) Vgl. V. 7: satyâ nṛiṇâm admasadâm upastutiḥ.

rohitawürde walten. Sodann V. 8 desselben Liedes: ṣvityañco yatra namasâ kapardino dhiyâ dhîvanto' asapanta Tṛitsavaḥ. Hier passen die Worte namasâ, dhiyâ dhîvanto' asapanta offenbar besser auf Priester, als auf das ganze Volk: vor Allem aber sind es die Epitheta ṣvityañcaḥ, kapardinaḥ, welche die Identität der Tṛitsu mit den Vasishṭhas erweisen, denn als ṣvityañco dakshiṇataskapardâḥ werden VII. 33, 1 die Vasishṭhas bezeichnet, und überhaupt wird die eigenthümliche Haartracht, auf welche hier hingedeutet ist, stehend als dem Geschlecht der Vasishṭhas angehörig erwähnt, wie andre Priestergeschlechter ihre andern Besonderheiten der Haartracht besitzen [1]).

Die Identificirung der Tṛitsus mit den Vasishṭhas statt mit den Bharatas scheint mir nun auch die Erklärung dafür an die Hand zu geben, warum der Name der Tṛitsus eben an jenen wenigen Stellen der Hymnensammlung so ausserordentlich im Vordergrunde steht, anderswo aber nirgends erwähnt wird. Die Bharatas werden durch den ganzen Ṛigveda gekannt und genannt; warum nicht auch die Tṛitsus, wenn sie mit jenen identisch waren? Von den Vasishṭhas dagegen ist fast nur im siebenten Maṇḍala die Rede, und unter den Stellen, an welchen ihr Name erscheint, grenzt sich wiederum deutlich erkennbar ein engerer Kreis ab, innerhalb dessen ihnen zugleich jener andre Name gegeben wird: die Stellen, welche sich auf die Zehnkönigsschlacht beziehen. Sehen wir, wie wir wohl dürfen, die Epoche des Sudâs und der Zehnkönigsschlacht an als in den A n f a n g der Zeit fallend, in welcher die Ṛig-Hymnen gedichtet sind, so wird es uns verständlich, dass der offenbar alterthümliche, später durch die Bezeichnung Vasishṭhâs verdrängte Name der Tṛitsu eben nur da erhalten ist, wo von jenem Ereigniss gesprochen wird. Nahm Vasishṭha selbst in eigner Person an den Kämpfen des Sudâs theil, so mag bald nach jener Zeit, vielleicht eben als eine Consequenz der damals dem Vasishṭha zugefallenen Erfolge, die Verdrängung des Namens und Begriffes der Tṛitsu durch den der Vasishṭhas sich vollzogen haben: das Hervortreten eines bestimmten Tṛitsu und seiner Abkömmlinge, deren Ruhm und Einfluss die übrigen Genossen jenes Stammes in den Hintergrund drängte. Wir meinen hier der Spur von Vorgängen zu begegnen, wie wir sie ähnlich noch innerhalb eines zweiten jener Priestergeschlechter wahrscheinlich machen können; wie sich Vasishṭha zu den Tṛitsus verhält, so verhält sich offenbar, wie sogleich zu zeigen sein wird, Viṣvâmitra zu den Kuṣikas. In jedem Fall wird in der vollständigen Zurückdrängung des Namens der Tṛitsu durch den der Vasishṭha (ausser an den auf die Zehnkönigsschlacht bezüglichen Stellen) ein für die Chronologie des Ṛigveda nicht unwesentliches Moment zu erkennen sein. Die Haupt-

1) Indische Studien X. 95; Grihyasaṃgraha II. 40 (Z. D. M. G. XXXV. 576) und Bloomfield's Noten dort.

masse der Lieder des siebenten Buchs muss lange genug nach dem Auftreten des Vasishṭha verfasst sein, dass durch den Ruhm dieses Tṛitsu alle Spuren der Tṛitsu, soweit dieselben nicht Vasishṭhas waren, so durchaus haben verdunkelt werden können.

Vom siebenten Maṇḍala geht unsre Untersuchung am natürlichsten zum dritten über; auch bei diesem kommt die Stellung des leitenden Ṛishi zu Sudâs und zu dessen Kämpfen in Frage.

Wir finden die beiden Namen der Kuṣikâs und Viṣvâmitrâs neben einander; der erstere, in der späteren Literatur zurücktretend, ist wohl der ältere und vielleicht auch der umfassendere; offenbar ist es Viṣvâmitra selbst, welcher in dem vermuthlich als Âkhyâna[1]) zu verstehenden 33. Hymnus (V. 5) als Kuṣikasya sûnuḥ bezeichnet wird. Mit Ausnahme dieser Stelle und des gleich zu besprechenden 53. Liedes[2]) begegnen beide Namen ausschliesslich im Plural[3]): Agni wird von den Viṣvâmitras entflammt; wir Kuṣikas — hier hat sich die ältere Bezeichnung offenbar länger erhalten als in dem Falle der Tṛitsu — rufen den Gott an, und dergl. mehr.

Spuren von der Gleichzeitigkeit Viṣvâmitra's selbst — und vollends von derjenigen Kuṣika's, wenn ein solcher je existirt hat — mit der Abfassung der Hymnen liegen nicht vor; überall ist es das Geschlecht des Viṣvâmitra, das in denselben erscheint. Von Viṣvâmitra ist, abgesehen von dem oben erwähnten 33. Liede, dem epischen Dialog des V. mit den Flüssen, nur im 53. Liede die Rede, wie es scheint, einem Âkhyâna-Hymnus[4]), aus dessen Inhalt sich die Erzählung hervorhebt von der Hemmung eines Flusses durch Viṣvâmitra's Gebet und von dem Kampf, in welchem Sudâs und seine Bharatas durch das Gebet des Viṣvâmitra und der Kuṣikas den Sieg erlangt haben. Viṣvâmitra in eigner Person, der „mahẫ ṛishir devajâ devajûtaḥ" (V. 9), ist hier auf's Deutlichste als Zeitgenosse des Sudâs characterisirt; bald wird sein Name im Singular, bald derjenige der Kuṣikas im Plural genannt; nur einmal (V. 13), an einer Stelle, deren Zugehörigkeit zur Erzählung jener Begebenheiten übrigens nicht völlig sicher ist, erscheint der Plural Viṣvâmitrâs. Offenbar ist das im Anhang der Indra-Reihe stehende Lied nicht sehr alt; dass in demselben Viṣvâmitra als Zeitgenosse des Sudâs behandelt wird, ist doch nicht unerheblich, zumal das Lied 33, welches der geordneten Indra-

1) Z. D. M. G. XXXIX, 77.

2) Ausserhalb des dritten Maṇḍala noch X, 167, 4 in der Verbindung Viṣvâmitra-Jamadagnî.

3) Siehe die Stellen bei Ludwig III, 121. Ausserhalb des dritten Maṇḍala nur noch im zehnten (89, 17).

4) Z. D. M. G. XXXIX, 78; vgl. Ludwig III, 122, wo sehr treffend „die Trümmer von Liedern, die die Edda durch Prosaerzählung verknüpft" mit diesem Sûkta verglichen werden.

Serie angehört, jenes Zeugniss verstärkt: nennt es allerdings den Sudâs nicht, so schreibt es doch dem Viṣvâmitra gleichfalls eine Hemmung der Ströme zu (vgl. 53, 9) und erwähnt die auf einem Kriegszug begriffenen Bharatas als die Ströme überschreitend. Man wird bei der oben behandelten Frage nach der Gleichzeitigkeit des Vasishṭha mit Sudâs das hier hervorgehobene Factum nicht unberücksichtigt lassen dürfen, dass die Gleichzeitigkeit des Viṣvâmitra mit jenem König nicht gerade schwach beglaubigt ist. Für die Lieddichter des dritten Maṇḍala aber liegt wie für die meisten des siebenten jene Epoche des Viṣvâmitra-Vasishṭha-Sudâs, so weit wir sehen können, in der Vergangenheit.

Unter den noch nicht besprochenen Büchern des Kreises II bis VII ist das sechste das reichste an Materialien für die uns hier beschäftigenden Fragen. Der characteristische Name dieses Maṇḍala ist, bald im Singular bald im Plural erscheinend, Bharadvâja[1]; das Patronymicum Bhâradvâja findet sich nur an einer Stelle[2].

Um zu ermitteln, wie sich die Erwähnungen des Bharadvâja selbst von den auf Bharadvâjiden bezüglichen abgrenzen, empfiehlt es sich, zuvörderst den fürstlichen Helden zu besprechen, welcher mit Bharadvâja in steter Verbindung erscheint[3], den Divodâsa, auch Atithigva[4]) genannt, den Bezwinger des Ṣambara. An welchen Ort unter den vedischen Stämmen und Fürstengeschlechtern Divodâsa hingehört, ergiebt sich leicht; er wird als Vater des Sudâs bezeichnet[5], womit übrigens gemeint sein kann und wahrscheinlich in der That nur gemeint ist, dass er ein — sei es historischer sei es mythischer — Ahnherr des Sudâs war. Sudâs war ein Bharatafürst; auch Divodâsa wird mehrfach in Verbindung mit den Bharatas in einer Weise genannt, die auf seine Zugehörigkeit zu diesem Stamm, auf sein Herrscherthum über denselben hinzudeuten scheint[6]. Unter den Gegnern des Sudâs in der Zehnkönigsschlacht stehen die Turvaṣa und Yadu im Vordergrunde; es passt hierzu, dass beide Namen seines uns hier beschäftigenden Ahnherrn in feindlichen Gegensatz zu jenen sonst meist in freundlichem Ton erwähnten Stämmen gebracht werden[7].

1) Siehe die Stellen bei Ludwig, III, 128. Ausserhalb des sechsten Buches nur, ähnlich wie in den oben besprochenen Fällen, im ersten und zehnten: I, 59, 7; 112, 13; 116, 18; X, 150, 5; 181, 2.

2) VI, 51, 12: Bhâradvâjaḥ sumatiṃ yâti hotâ.

3) Rigv. I, 116, 18; VI, 16, 5; 31, 4. Vgl. Pañc. Brâhmaṇa XV, 3, 7.

4) Die Identität des Divodâsa mit Atithigva scheint mir trotz der Bemerkungen von Bergaigne, Rel. véd. II, 342 fg. festzustehen.

5) VII, 18, 25.

6) VI, 16, 4. 5. 19. Vgl. noch Ludwig III, 176, Zimmer A. L. 126, meinen „Buddha“, 413.

7) Für Divodâsa: IX, 61, 2; für Atithigva: VII, 19, 8. — Dass Divodâsa Atithigva nicht ein im ganzen Kreise der vedischen Welt gleichmässig geehrter

Fragen wir nun nach dem Zeitalter des Divodâsa, so erweist der Character der auf ihn bezüglichen Stellen mit so grosser Bestimmtheit, wie sie bei Zeugnissen dieser Art nur erwartet werden kann, dass dieser Fürst oder Stammheros der Bharata für die vedischen Dichter in entfernter Vergangenheit lag; wir unsrerseits können ihn vielleicht in das Reich des Mythus versetzen. Unter den überaus zahlreichen Erwähnungen findet sich keine, die den Stempel der Gegenwart trüge [1]). Vielmehr hat sich über seine Kämpfe und Siege der Schleier der Sage gelegt; die neun und neunzig Burgen, die er durch Indras Gnade zerstört, die dem Vṛitra sich anähnlichende Gestalt seines Gegners Ṣambara [2]), endlich der stereotype Character der fast in allen Maṇḍalas begegnenden [3]), in ihrer ungeschichtlichen und unlebendigen Färbung von denjenigen z. B. des Sudâs sehr fühlbar sich abhebenden Erwähnungen: alles dies vereinigt sich, um ihn, ganz ebenso wie den genau in dem nämlichen Lichte erscheinenden Kutsa, über die Zeit der vedischen Dichtung hinaus mindestens in weite Vergangenheit zu rücken.

Hiermit ist über den, wie wir bemerkten, in stehender Verbindung mit Divodâsa genannten Bharadvâja entschieden; auch diesen werden wir, so lange keine entscheidenden Zeugnisse widersprechen, wenn überhaupt für geschichtlich, so in jedem Falle für älter als die uns vorliegenden Bharadvâja-Lieder zu halten haben.

Fürst oder Heros ist, zeigt sich in jenen bekannten Stellen, an welchen die Bewältigung des Atithigva und des so oft mit ihm unter den Schützlingen der Götter genannten Kutsa und des Âyu zu Indras Heldenthaten gerechnet wird (I, 53, 10; II, 14. 7; VI, 18, 13; VIII, 53, 2: Bergaigne Rel. véd. II, 337. 344; die häufige Verbindung von Kutsa mit Atithigva resp. Âyu, sowohl wo ihrer Siege wie wo ihrer Niederlagen gedacht wird, lässt eine Unterscheidung Kutsas des Siegers von Kutsa dem Besiegten, Atithigvas des Siegers von Atithigva dem Besiegten nicht als möglich erscheinen). Leider geht es übrigens nicht an, die vedischen Sängerfamilien in verschiedene Gruppen zu zerlegen je nachdem sie es vorziehen der Siege oder der Niederlagen des Kutsa und des Atithigva zu gedenken. Offenbar hat häufig ein Sänger von einem andern eine derartige Erwähnung in mehr oder weniger stehend gewordener Form herübergenommen; dieselben Gruppen von Liedern, mehrfach sogar dasselbe Lied enthalten Stellen der einen und der andern Art neben einander. — Beiläufig sei bemerkt, dass der Name des erfolgreichen Gegners des Kutsa und Atithigva, Tûrvayâṇa, den Gedanken an den Turvaṣa-Stamm als einen mit jenen Helden verfeindeten nahe legt.

1) Dass seine Nennung VI, 47, 22. 23 sich nicht auf die Gegenwart des Dichters bezieht, sondern, sei es Âkhyâna-artig, sei es in andrer Weise als eine Heranziehung vergangener Namen sich darstellt, scheint sicher. Treffend hat Ludwig (III, 122) dies Sûkta mit dem gleichfalls den Anhängen an die ursprüngliche Sammlung zugehörigen, sehr wahrscheinlich Âkhyâna-artigen (Z. D. M. G. XXXIX, 78) Liede III, 53 zusammengestellt.

2) Vgl. Bergaigne, Rel. Védique, II, 341 fgg.

3) Im zehnten Maṇḍala hören die Erwähnungen des Divodâsa-Atithigva bereits nahezu auf; im Atharvaveda fehlen sie ganz. Ueberhaupt scheinen die Namen der älteren Fürsten und Helden schneller aus der vedischen Literatur zu verschwinden, als diejenigen der älteren Ṛishis.

Dem steht in der That nichts entgegen: wo der Singular Bharadvâja erscheint, handelt es sich entweder um vergangene Zeiten, oder die Auffassung des Ausdruckes in der oben erörterten Weise als Bezeichnung eines Bharadvâjiden ist zulässig. Auf den ersten Blick könnte nur VI, 50, 15 Schwierigkeit zu machen scheinen: evâ napâto mama tasya dhîbhir Bharadvâjâ' abhi arcanti arkaiḥ. Hier scheint Jemand von den Bharadvâjiden zu sagen „meine Nachkommen“; man hätte danach in dem Redenden Bharadvâja selbst zu vermuthen. Aber offenbar ist das überlieferte mama tasya verdorben. Ich vermuthe dafür Mamatasya: „so preisen die Nachkommen des Mamata, die Bharadvâjas mit ihren Gebeten, ihren Preisliedern“. An einer andern Stelle desselben Bharadvâja-Buchs (VI, 10, 2) ist von dem Lied die Rede, das man dem Agni bringt mamateva: d. h. wie Mamata, ähnlich wie die Kaṇviden Kaṇvavat singen? Es sei hier auch auf die Bezeichnung des Dîrghatamas als Mâmateya, d. h. Sohn der Mamatâ hingewiesen, unter welcher wir vermuthlich eine Descendentin des Mamata, also eine Bharadvâjiden-Tochter, zu denken haben werden. In keinem Fall kann VI, 50, 15 als hinreichende Bezeugung dafür angesehen werden, dass Bharadvâja in eigner Person als vedischer Sänger zu denken ist.

Jene Könige, deren Stellung in der Chronologie der vedischen Lieder wir oben berührt haben, Sudâs, Purukutsa und Trasadasyu, finden sich im sechsten Maṇḍala nicht genannt bis auf eine Stelle, die in ziemlich insignificanter Weise der von Purukutsa mit Indras Hülfe errungenen Siege, offenbar als längst vergangener Ereignisse gedenkt (VI, 20, 10). Wohl aber finden wir einen König erwähnt, dessen ungefähre Gleichzeitigkeit mit jenen Fürsten wir nach VII, 19, 3 [1]) zu vermuthen berechtigt sind, Vîtahavya, den König der offenbar mit den Bharadvâjiden-Sängern in besonders enger Verbindung stehenden Sṛiñjaya [2]). Er wird VI, 15, 2. 3 offenbar als gleichzeitig erwähnt, und so haben wir, scheint es, auch in diesem Buch einen Anhaltspunct dafür, dass ältere Dichtungen des Ṛigveda in die durch den Namen des Sudâs characterisirte Epoche zurückgehen, während offenbar auch unter den Bharadvâja-Liedern die grosse Hauptmasse einer jüngeren Zeit entstammt.

Die zahlreichen Stellen des fünften Maṇḍala [3]), welche Atri und die Atrayas nennen — die Bezeichnung Âtreya findet sich im Ṛigveda noch nicht —, oder an denen der Ausdruck Atrivat gebraucht wird, geben keinen Anlass, die Autorschaft des Atri in

1) Vgl. Taittirîya Saṃhitâ V, 6, 5, 3.

2) Auch diese sind wie Divodâsa-Atithigva und Sudâs mit den Turvaṣa verfeindet, vgl. VI, 27, 7, meinen „Buddha“ S. 412 und die ebendas. S. 409 über die Sṛiñjaya angeführten Stellen.

3) Siehe Ludwig III, 126; Bergaigne, Rel. véd. II, 469.

Bezug auf irgend welche Lieder dieses Maṇḍala für wahrscheinlicher zu halten, als sich etwa bei Gritsamada oder Bharadvâja ergeben hat. Die Rolle, welche Atri in der Sage von der Gewinnung der Sonne und dem Kampf gegen den Dämon Suarbhânu spielt [1]), schiebt seine Gestalt in mythische Vergangenheit zurück. Wenn wir also neben Stellen, die durch den Plural Atrayas oder durch die Wendung Atrivat deutlich als von Âtreyas herrührend characterisirt werden, auch den Singular so gebraucht finden, dass er an sich ebensowohl auf Atri wie auf einen Âtreya gehen könnte, werden wir zu der ersteren Deutung von vorn herein nur geringes Vertrauen haben.

Die Erwähnungen des Atri ausserhalb des seiner Familie zugehörenden Maṇḍala sind denjenigen der bisher besprochenen Ṛishis nicht vollkommen gleichartig. Den vedischen Sängern, welche nicht Âtreyas waren, sind Nennungen des Atri unverkennbar geläufiger, als Nennungen des Vasishṭha oder Bharadvâja den Nicht-Vasishṭhiden und den Nicht-Bharadvâjiden. Nicht nur in den Maṇḍalas I und X [2]) finden sich solche Nennungen, sondern auch im sechsten, siebenten [3]), und besonders häufig im achten [4]). Zum Theil kommen diese Stellen auf Rechnung der bekannten Rolle des Atri als Schützlings der Aṣvin — auch die hierher gehörigen Züge sprechen eher für die weite Entfernung des Atri von der Zeit der Vedendichtung als für seine Gleichzeitigkeit —, zum andern Theil aber finden wir in ihnen Spuren davon, dass die Familie der Âtreyas mit andern Sängergeschlechtern in engerer Verbindung gelebt haben muss: der Name des Atri wird mit einem bestimmten Kreise andrer Ṛishinamen in stehender Wiederkehr zusammen genannt, und in den entsprechenden Liedergruppen jener Familien wird Atri, andrerseits wieder bei den Âtreyas werden jene andern Ṛishis in einer Weise erwähnt, welche die Annahme besonders enger Beziehungen zwischen den betreffenden Geschlechtern nahe legt. Eine Untersuchung, welche von den an der Entstehung der Ṛigveda-Poesie betheiligten Familien ein Bild zu gewinnen sucht, darf derartige Spuren der engeren Zusammengehörigkeit einzelner solcher Kreise nicht unbeachtet lassen.

In erster Linie sind es die Kaṇvas, die mit den Atris verbunden erscheinen, sodann die mit den Kaṇvas eng zusammenhängenden, möglicherweise sogar ihnen direct zugehörenden [5]) Priyamedhas; es scheint, dass auch Gotamas und Kâkshîvatas diesem Kreise nicht fremd waren. So ruft der Kaṇvide Praskaṇva den Gott an ihn zu hören „Priyamedhavad Atrivat“ (I, 45.

---

1) Bergaigne II, 468.

2) I, 45, 3; 51, 3; 112, 7. 16; 116, 8; 117, 3; 118, 7; 119, 6; 139, 9; 180, 4; 183, 5; X, 39, 9; 80, 3; 143, 1—3; 150, 5.

3) VI, 50, 10; VII, 68, 5; 71, 5.

4) VIII, 5, 25; 35, 19; 36, 6. 7; 37, 7; 38, 8; 42, 5; 73, 3. 7. 8.

5) Vgl. die Daten des achten Maṇḍala.

3). I, 139, 9 finden wir die Zusammenstellung: Dadhyañc, Aṅgiras, Priyamedha, Kaṇva, Atri, Manu. VIII, 5, 25 ist von dem Schutz die Rede, welchen die Aṣvin dem Kaṇva, dem Priyamedha, dem Upastuta, dem Atri, dem Ṣiñjâra gewährt haben. Atri und Kaṇva werden noch I, 118, 7 und X, 150, 5 zusammen genannt; die Atris reden von dem Gotte „der den Kaṇva zum Hotar hat" (V, 41, 4). Gotama erscheint I, 183, 5 zusammen mit Atri und Purumîḷha (über diesen sogleich), und mindestens ein Lied der Gotamas (VIII, 88) hat im achten Maṇḍala Aufnahme gefunden. Für Kakshîvant vgl. V, 41, 4; X, 143, 1. Eine Reihe von Liedern, die auf Atris zurückgehen, findet sich vermischt mit den Kaṇva-Liedern des achten Maṇḍala [1]). So zunächst die Ṣyâvâṣva-Hymnen (VIII, 35 fgg.; der Name Ṣyâvâṣva kommt nur in diesen Liedern und im fünften Maṇḍala vor). Ferner ist als Âtreya oder doch mindestens als ein den Atris nahestehendes Familienhaupt, welches in dem überwiegend den Kaṇvas gehörenden Buch erscheint, Purumîḷha zu nennen. Wir finden ihn mit Atri und Gotama an der eben erwähnten Stelle I, 183, 5 aufgeführt [2]); sein Name erscheint im Atri-Buch an einer dem Ṣyâvâṣva-Kreise zugehörigen Stelle V, 61, 9; im achten Buche (71, 14) endlich heisst es: „Preise den Agni, o Purumîḷha". Sichere Atrilieder des achten Buches haben wir ferner in 73 und 74 vor uns. Es sei gestattet, hier noch aus der Brâhmaṇa-Literatur einen Beleg für die in jener Zeit fortdauernde Verbindung der besprochenen Familien anzuführen: als der Purohita des Königs Aṅga, Udamaya aus dem Geschlecht der Atris, ein grosses und in noch erhaltenen Ṣlokas besungenes Opfer feierte, waren es die Praiyamedhas, welche als seine Priester fungirten (Ait. Br. VIII, 22).

Schliesslich seien einige Namen hervorgehoben, welche, selten im Veda erscheinend, dadurch dass sie nur bei den Atris und im achten Maṇḍala auftreten, weitere Anhaltspuncte für die Verbindung der Atris und der Kaṇvas ergeben. So Ruṣama und die Ruṣamas [3]), V, 30, 12 fgg., VIII, 3, 12; 4, 2; 51, 9; Babhru V, 30, 11. 14 und VIII, 22, 10; Aṣvamedha V, 27, 4 fgg., vgl. Âṣvamedha VIII, 68, 15. 16.

Was die Namen der Könige und Volksstämme anlangt, die in den Atriliedern erwähnt werden, so weisen dieselben, wie es scheint, überwiegend auf die dem Sudâs und den Bharatas feindlichen Gebiete hin; im Vordergrunde steht Trasadasyu; auch die Anu gehören wohl hierher. Wir werden bei Gelegenheit der Kaṇva-Hymnen, welche auch in dieser Beziehung mit den Dichtungen der Atris sich als zusammengehörig erweisen, hierauf zurückkommen.

---

1) Es ist wohl auch kein Zufall, dass das Âprilied der Atris mit dem der Kaṇvas einen Vers gemein hat.

2) Vgl. auch die Zusammenstellung von Namen im Atharvaveda IV, 29, 4.

3) Vgl. Zimmer, A. L. 129; meinen „Buddha" 409.

Schliesslich darf nicht unerwähnt bleiben, dass, während Atri selbst, wie wir sahen, allem Anschein nach ausserhalb des Kreises der Liedverfasser steht, eine Reihe von Âtreyas als solche mit Bestimmtheit characterisirt werden: so G a v i s h ṭ h i r a V, 1, 12; V i ṣ v a s â m a n 22, 1; B a b h r u 30, 11. 14; S a ṃ v a r a ṇ a 33, 10; S y â v â ṣ v a 52, 1; 81, 5 (auch im achten Buch, s. oben); A r c a n â n a s 64, 7; vielleicht B ṛ i h a d u k t h a 19, 3. Die Nennung des G a u r i v î t i 29, 11 könnte sich auf einen Frommen der Vorzeit beziehen [1]).

Es verdient beachtet zu werden, dass unter den Ahnherrn der Brahmanen vom Atri-Geschlecht, welche bei der Pravara-Ceremonie angerufen werden, drei dieser Sänger begegnen, nämlich Arcanânas, Ṣyâvâṣva und Gavishṭhira [2]).

Das vierte Maṇḍala ergiebt wenig für unsre Untersuchung. Es ist an Nennungen von Sängern oder Sängerfamilien überaus arm. Dass wenn nicht durchgehend so doch überwiegend es Gotamas sind, welchen die Autorschaft der Lieder zugeschrieben werden muss, scheint klar. Sie nennen sich 32, 9 und 12 im Plural; 4, 11 spricht der Sänger von seinem „Vater Gotama". Von Gleichzeitigkeit des Stammhauptes Gotama mit der Abfassung von Liedern dieses Buches findet sich keine Spur [3]). Ein einzelner unter den Abkömmlingen Gotamas wird es sein, der 16, 18, wie es scheint als Verfasser des Liedes genannt ist, Vâmadeva, der vielleicht auch 30, 24 („vâmaṃ devaḥ") auf seinen Namen anspielt. Die Nennung der 44, 6 wohl als Sänger erwähnten Ajamîḷhas führt unsre Untersuchung nicht weiter.

Wenden wir uns zu den Daten des achten Maṇḍala und der Kaṇva-Abschnitte des ersten, und suchen wir die Stellung des Kaṇva und jener übrigen Familienhäupter sowie ihrer Abkömmlinge zur Entstehung und Entstehungszeit der Lieder zu ermitteln.

In Bezug auf Kaṇva und die Kaṇviden ist das Resultat ein überaus klares: Kaṇva selbst liegt vollkommen ausserhalb der Sphäre der Ṛig-Verfasser; diese sind vielmehr Kaṇviden. Die Erwähnungen des Namens zerlegen sich ihrer Hauptmasse nach in drei Gruppen: Kaṇva im Singular, Kaṇva im Plural, und Kâṇva, welches ausschliesslich im Singular begegnet. Der Singular Kaṇva findet sich durchgehend in einem anders gearteten Zusammenhang

1) L u d w i g ' s Liste (III, 126 fg.) enthält einiges Zweifelhafte oder nicht Hierhergehörige. Ueber A s u r a V, 27, 1, s. v. B r a d k e, Dyaus Asura S. 67. Purûvasu V, 36, 3 und Purûru 70, 1 sind zum mindesten äusserst zweifelhaft.

2) Âṣvalâyana Ṣraut. XII, 14, 1.

3) Ebenso wenig in den Gotama-Stellen ausserhalb des vierten Buches.

als der Plural oder als die Ableitung Kâṇva. Kaṇva [1]) begegnet stehend in Wendungen, die etwa folgenden Typus zeigen: Agni, den Kaṇva entflammt hat — den Kaṇva hat Gott N. N. beschützt — Segnet uns, ihr Maruts, wie ihr früher den Kaṇva gesegnet habt. Dagegen der Plural Kaṇvâs [2]) in Stellen der folgenden Art: Wir, die Kaṇvas, preisen den Gott N. N. — Singt, ihr Kaṇvas — Trinke Soma bei den Kaṇvas, u. dgl. mehr. Aehnlich der unverkennbar mit diesem Plural der Bedeutung nach zusammengehörige Singular Kâṇva [3]). So ist hier, wo auf der einen Seite eine besonders reichliche Menge von Zeugnissen vorliegt, auf der andern Seite der Sprachgebrauch durch die Benutzung des Patronymicums im Singular die Unterscheidung zwischen Kaṇva und den Kaṇviden erleichtert, das Ergebniss ein besonders in die Augen fallendes: in der Gegenwart der Ṛig-Lieder erscheint nicht Kaṇva selbst, sondern Kaṇviden, Männer wie „des Kaṇva Sohn, Vatsa der Ṛishi" (VIII, 8, 8) [4]). — Nur an zwei Stellen ist der Singular Kaṇva auf den Sänger des Liedes selbst bezogen, I, 48, 4: dies singt (der) Kaṇva, der Kaṇvahafteste (Kaṇvatamaḥ); VIII, 34, 1: Indra, komm herbei zum Preise des Kaṇva. Man wird nach den Ergebnissen, die aus den übrigen Stellen gewonnen sind, kaum bezweifeln, dass in diesen beiden keineswegs besonders alterthümlich aussehenden Liedern mit Kaṇva, von dem sonstigen Sprachgebrauch allerdings abweichend, soviel gemeint ist wie Kâṇva [5]), zumal an der ersten Stelle der Ausdruck Kaṇvatama, an der zweiten die Nennung der Kaṇvâs in Vers 4 desselben Hymnus die Wahrscheinlichkeit, dass die Sänger Abkömmlinge des Kaṇva waren, noch verstärkt.

Aehnlich liegen die analogen Fragen in Bezug auf die kleineren Sängerfamilien, welche als Zweige des Kaṇvidengeschlechts oder auf andre Weise mit demselben liirt erscheinen. Bei den Vyaṣvas (VIII, 23—26) geht die Analogie so weit, dass, während Vyaṣva

1) I, 36, 8. 10. 11. 17. 19; 39, 7. 9; 47, 5; VIII, 5, 23. 25; 7, 18; 8, 20; 49, 10; 50, 10. — Kaṇvavat: VIII, 6, 11; 52, 8. — Die Stellen, die ausserhalb der Kaṇva-Abschnitte stehen, werden für sich angeführt werden.

2) I, 14, 2. 5; 37, 1. 14; 44, 8; 46, 9; 47, 2. 4. 10; 49, 4; VIII, 2, 16. 38; 3, 16; 4, 2. 3; 5, 4; 6, 3. 8. 21. 31. 34. 43; 7, 32; 8, 3; 9, 14; 32, 1; 33, 3; 34, 4; 49, 5. Dazu Kaṇvasya sûnavaḥ I, 45, 5 und im Singular putraḥ Kaṇvasya VIII, 8, 4. 8; Kâṇvâyanâḥ VIII, 55, 4 (die einzige Namensform auf -âyana im Ṛigveda [Vâlakhilya!], neben Ukshaṇyâyana VIII, 25, 22). — â tû shiñca Kaṇvamantam VIII, 2, 22.

3) VIII, 1, 8; 2, 40; 4, 20; 7, 19; 9, 3. 9; 10, 2.

4) Auch die Erwähnungen des Namens in den übrigen Theilen des Ṛigveda (im ersten und zehnten Maṇḍala: ausserdem characteristischer Weise nur einmal in dem Buche der mit den Kaṇvas nahe befreundeten Atris) passen durchaus zu diesem Resultat: I, 112, 5; 117, 8; 118, 7; 139, 9; V, 41, 4; X, 31, 11; 115, 5; 150, 5.

5) Vielleicht beruht der Unterschied der Ausdrucksweise auf Differenzen der verschiedenen Sammlungen von Kaṇva-Liedern. Kâṇva findet sich überhaupt nur in den beiden ersten Gruppen des achten Maṇḍala. Es scheint kein Zufall zu sein, dass von den hier in Rede stehenden Stellen die eine einer späteren Partie des achten, die andre dem ersten M. angehört.

den in der Vergangenheit liegenden Stammvater des Geschlechts bezeichnet, für seine lebenden und opfernden Abkömmlinge im Plural Vyaṣvâs, im Singular aber Vaiyaṣva gesagt wird. Den Namen eines solchen Vaiyaṣva lernen wir aus 23, 2; 24, 7 kennen: es ist Viṣvamanas. Die Priyamedhas (ausser an zahlreichen Stellen des achten Maṇḍala auch I, 45, 3. 4 u. s. w.) nennen sich oft im Plural; Priyamedha selbst, mit Kaṇva etc. zusammen genannt, liegt in der Vergangenheit [1]). Die Upastutas begegnen einige Male im Plural (VIII, 103, 8; X, 115, 9); Upastuta selbst erscheint als der Vergangenheit angehörig [2]). Die Sobharis (VIII, 19—22), daneben auch im Singular „der Sobhari" sind die gegenwärtigen Dichter, und sie blicken auf den „pitâ Sobharî" (22, 15) als in der Vergangenheit lebend zurück. —

Indem wir hier noch auf die Stellung der Kaṇva und der ihnen befreundeten Sängergeschlechter zu den vedischen Stämmen und Fürsten einzugehen unternehmen, wird dies die geeignetste Stelle sein, die Zeugnisse über zwei der glänzendsten und am häufigsten genannten Könige des Ṛigveda, über die Pûrufürsten Purukutsa und seinen Sohn Trasadasyu im Zusammenhang zu betrachten. Ich übergehe eine Anzahl weniger significanter Stellen, an welchen sich kurze Hindeutungen auf den diesen Königen zu Theil gewordenen göttlichen Schutz finden, bisweilen verbunden mit ähnlichen Wendungen in Bezug auf Fürsten andrer, den Pûrus feindlicher Stämme — so Divodâsa Atithigva, Sudâs, Vîtahavya: I, 112, 7. 14; 174, 2; VI, 20, 10; VII, 19, 3. Uebrigens trägt an allen diesen Stellen die Nennung des Purukutsa resp. Trasadasyu eine Färbung, welche wenig Zweifel daran lässt, dass jene Könige vom Standpunct der Liedverfasser aus der Vergangenheit zugehören; auch ihre Erwähnung zusammen mit ihren Feinden zeigt, wie Ludwig mehrfach mit Recht hervorgehoben hat, dass die betreffenden Lieder aus einer Zeit herrühren, für welche jene Feindschaft keine actuelle Bedeutung mehr besass. Wichtiger für uns sind einige Stellen, welche Trasadasyu wiederholt und offenbar nicht zufällig mit Kaṇva oder den Ṛishis der den Kaṇviden nahestehenden Geschlechter in Verbindung bringen. So in einem Liede des Kaṇviden Vatsa VIII, 8, 21: yâbhir narâ Trasadasyum âvatam, nachdem im vorangehenden Verse Kaṇva, Medhâtithi, Vaṣa, Daṣavraja, Goṣarya genannt waren. Aehnlich VIII, 49, 1: yathâ Kaṇve maghavan Trasadasyavi yathâ Pakthe Daṣavraje yathâ Goṣarye' asanor Ṛijiṣvani. Also ein stehender, bestimmt umgrenzter Kreis von Namen, innerhalb dessen Trasadasyu mit Persönlichkeiten, unter

1) Die Bezeichnung Praiyamedha findet sich im Ṛv. nicht.

2) I, 36, 10. 17; 112, 15; VIII, 5, 25. Wenn es X, 115, 8 heisst iti tvopastutasya vandate vrishâ vâk, so zeigt der nächste Vers (iti tvâgne Vṛishṭihavyasya putrâ' Upastutâsa' ṛishayo' [a]vocan), was davon zu halten ist und wie leicht, für sich allein betrachtet, eine Aeusserung, die ein Stammhaupt als Lieddichter zu characterisiren scheint, irre führen kann.

welchen sich für uns Kaṇva hervorhebt, verbunden wird [1]). Wir sahen, dass das Sängergeschlecht der Atris zu dem der Kaṇvas in besonders engen Beziehungen stand; so kann es uns nicht befremden, in jenen Atri-Liedern, welche sich zwischen Kaṇva-Liedern finden, Atri in ähnlicher Weise wie sonst Kaṇva mit Trasadasyu verbunden zu sehen. „Höre den Çyâvâçva," lesen wir (VIII, 36, 7 und ganz ähnlich 37, 7), „wie du den Atri gehört hast; den Trasadasyu hast du beschützt (d. h. wohl: wie du den Atri gehört, den Tr. beschützt hast) [2])." — Wie unter den zuerst angeführten, so ist auch unter diesen Stellen keine, an welcher Trasadasyu nicht den Character eines Helden der Vergangenheit trüge; mit Ṛishis der Vergangenheit wird er zusammen genannt.

Ueberblicken wir jetzt die Stellen, an welchen Trasadasyu oder Fürsten seines Hauses als die Patrone von Sängern und als Spender von Opfergaben an dieselben genannt werden. Wenn wir auf die gentilicische Stellung der betreffenden Sänger achten, so werden wir wieder entschieden auf den Kaṇva-Atri-Kreis geführt. Die Sobhari, die Verfasser einer der kleinen, den Kaṇva-Hymnen beigeordneten Sammlungen (VIII, 19—22), sagen: âganma . . . samrâjaṃ Trâsadasyavam (19, 32), und an einer andern Stelle (22, 7) nennen sie als diesen König aus Trasadasyu's Geschlecht den Ṭrikshi. Wenn vier Verse hinter der ersten jener beiden Stellen (19, 36) der Poet die Gaben des „Paurukutsya Trasadasyu" rühmt, so wird man kaum im Zweifel sein, dass hinter diesem Trasadasyu in der That eben jener samrâj Trâsadasyava steckt [3]). Es kann kaum Zufall sein, dass hier eben wie an den beiden jetzt zu erwähnenden Stellen neben dem scheinbaren Trasadasyu ein Fürst aus dessen Geschlecht sich genannt findet, in dem wir den thatsächlichen Zeitgenossen des Dichters zu suchen haben werden. Im Maṇḍala der Atris (V) wird zweimal von Verbindungen der Sänger mit Trasadasyu resp. mit Nachkommen desselben gesprochen. Zuerst 27, 3: evâ te' Agne sumatiṃ cakâno navishṭhâya navamaṃ Trasadasyuḥ, yo me giras tuvijâtasya pûrvîr yuktenâbhi Tryaruṇo gṛiṇâti. Auch in den beiden ersten Versen des Liedes nennt der Dichter denselben Fürsten, Traivṛishṇa Tryaruṇa; wenn er ihn in V. 3 als Trasadasyu bezeichnet, so wird die eben hingestellte Deutung dieser Ausdrucks-

---

1) Hier werde auch auf X, 150, 5 verwiesen: prâvan naḥ Kaṇvaṃ Trasadasyum âhave. Andre Namen allerdings gehen voraus und folgen.

2) Wie aus dieser Stelle die Gleichzeitigkeit des Çyâvâçva mit Trasadasyu gefolgert werden kann (Ludwig III, 127), ist mir unverständlich.

3) Es wird, meine ich, zugegeben werden, dass der Dichter sagen kann: „Mich fahren die Rosse des Trasadasyu, des Purukutsa-Sprossen", wo gemeint ist: „Mich fahren die Rosse dieses Enkels des Trasadasyu, der an Gewalt selbst ein Trasadasyu ist" — ähnlich wie sich vielfach Wendungen etwa folgender Art finden: „Vereint mit Kutsa tödte den Sushṇa", wo gemeint ist: „Erneuere für uns jene That, wie du mit K. den S. tödtetest".

weise sich kaum abweisen lassen [1]). Die zweite jener Stellen ist V. 33, 8, wo von den Gaben „Paurukutsasya sûres Trasadasyoḥ" die Rede ist; auch hier liegt es überaus nahe, nicht Trasadasyu selbst, sondern seine Nachkommen, wohl den in der zweiten Vershälfte genannten Gairikshita zu verstehen. Deutet man diese Stellen auf Trasadasyu selbst, so würden neben so vielen Aeusserungen, welche den Tr. in die Vergangenheit versetzen, die ihn in Verbindung mit Kaṇva, Atri u. s. w. nennen, dies die einzigen sein, welche selbst aus der fernen Vergangenheit jenes Königs stammten; und um uns zu dieser Annahme zu bestimmen, scheinen diese Zeugnisse in der That allzu unsicher und legen sie es allzu nahe, jene andren Fürsten wie Tryaruṇa statt des Trasadasyu als Zeitgenossen des Dichters zu denken. — Den besprochenen Stellen muss noch X, 33, 4 angereiht werden, wo der Dichter preisend von seinem verstorbenen königlichen Freunde, dem Kuruçravaṇa aus Trasadasyu's Stamm redet (vgl. X, 32, 9); die benachbarte Stelle 31, 11 und der Name Mitrâtithi 33, 7 (vgl. Medhyâtithi, Nîpâtithi) legen es nahe, in dem Verfasser einen Dichter des Kaṇva-Geschlechts zu vermuthen.

Wir begegneten früher den Spuren davon, dass die Gotamas in Verbindung mit den Häusern der Atri und Kaṇva gestanden haben: die drei letzten hier zu erwähnenden Nennungen der uns beschäftigenden Pûru-Könige finden sich in Liedern der Gotamas I, 63, 7; IV, 38, 1; 42, 8—9. Die letzte Stelle ist characteristisch dafür, wie die Gestalt des Trasadasyu dem Dichter in ferner Vergangenheit stehend erscheint: „unsre Väter die sieben Ṛishis waren es, welche der Gattin Purukutsas den Sohn Trasadasyu, den Feindetödter, den Halbgott erwirkt haben". Die erste jener drei Stellen enthält ein noch bedeutsameres positives Datum: Indra hat dem Purukutsa helfend die sieben Burgen zerstört; als er die Bedrängniss dem Sudâs leicht hinwarf wie eine Opferstreu (um das Opferfeuer), hat er dem Pûru die Bedrängniss in Freiheit verwandelt. Also Purukutsa und Sudâs, die Könige der Pûru und der ihnen feindlichen (VII, 8, 4; 18, 13) Bharata, waren Zeitgenossen. Wir fanden früher, dass in die Epoche des Sudâs die ältesten, knapp in der Ueberlieferung vertretenen Partien der uns vorliegenden Hymnenpoesie hinaufreichen, während für die grosse Masse der vedischen Dichtungen dieser König der Vergangenheit angehört: die Stellung, die wir Purukutsa und Trasadasyu in den Liedern der Kaṇvas, Atris, Gotamas haben einnehmen sehen, passt zu jener Auffassung: auch diese beiden Könige gehören in den ersten Anfang der Ṛigveda-Zeit, in ein erheblich entfernteres Alterthum als die Lieder, in welchen Sänger aus der Umgebung ihrer fürstlichen Nachkommen jener berühmten Namen feiernd gedenken.

Haben wir die Erwähnungen der beiden grossen Pûru-Könige hinsichtlich ihrer Vertheilung unter den Liedern der verschiedenen

1) So auch Ludwig: Trasadasyu['s Enkel]. Vgl. Ludwig III, 168.

Sängerfamilien geprüft, so liegt es nahe, ebenso in Bezug auf die Volksnamen der Pûru und der mit ihnen eng zusammenhängenden Stämme der Turvaṣa und Yadu zu verfahren. Das Resultat ist in Bezug auf die Pûru selbst kein sehr significantes. Sie werden in den verschiedensten Theilen der Hymnensammlung genannt, in freundlichem Tone (VII, 5, 3; 19, 3; 96, 2) auch von den ihnen sonst feindlichen (8, 4; 18, 13) Vasishṭhiden. Immerhin scheinen die besonders zahlreichen Stellen in den Gotamapartien characteristisch (I, 59, 6; 63, 7; IV, 21, 10; 38, 1. 3; 39, 2); ihnen müssen aus den Kaṇva-Partien des achten Buches die Stellen angereiht werden, welche das Wort Paura im Singular oder Plural enthalten, VIII, 3, 12; 50, 5; 54, 1.

Prägnanter heben sich die Beziehungen der Turvaṣa und Yadu[1]) zu bestimmten Ṛishi-Familien hervor. Die stereotypen Wendungen freilich von der Herbeiführung des Turvaṣa-Yadu aus der Ferne durch Indra u. dgl. finden sich unterschiedslos durch die ganze Saṃhitâ zerstreut. Achten wir aber auf Stellen, welche in bestimmterer Weise auf Zugehörigkeit der Dichter zu jenen Stämmen, auf ihre Verbindung mit Fürsten derselben schliessen lassen, so werden wir durchaus auf die Familie der Kaṇvas geführt. VIII, 7, 18 spricht der Sänger von dem göttlichen Schutz, der dem Kaṇva, dem Turvaṣa Yadu zu Theil geworden ist, VIII, 9, 14 von den Somatränken, welche den Asvin bei dem Turvaṣa Yadu, bei den Kaṇvas bereitet sind. Dichter von den Kaṇvas resp. Priyamedhas sind es, die VIII, 4, 19 (vgl. Vers 1 u. 7 desselben Liedes) des freigebigen Königs Kuruṅga und seiner Geschenke unter den Turvaṣa gedenken; ein Kaṇva sagt I, 47, 7 zu den Asvin: ob ihr in der Ferne seid oder beim Turvaṣa. Ebenso gehören den Kaṇvas die einzigen Stellen, an welchen der Name der Yadu für sich allein, von der Verbindung mit den Turvaṣa losgelöst, als zu den Sängern in Beziehung stehend erscheint: VIII, 1, 31; 6, 46. 48. Auf der andern Seite fehlt es nicht an Zeugnissen der Feindschaft andrer Sängergeschlechter gegen die Turvaṣa-Yadu; sie rühren von denjenigen Familien her, welche auf der Seite der Bharata und Sṛiñjaya stehen und die Erinnerung an Divodâsa-Atithigva vorzugsweise in Ehren halten, den Bharadvâjas und Vasishṭhas, VI, 27, 7; VII, 18, 6; 19, 8[2]). Für den mehrfach neben den Turvaṣa-Yadu genannten Stamm der Anu, welcher VII, 18 gleichfalls unter den Feinden der Bharata auftritt, scheint ein

1) Beide fast stets zusammen genannt (Zimmer 124). Die Verbindung geht so weit, dass allem Anschein nach eine Persönlichkeit (Manu Sâvarṇi der Dorfoberste) als Yadus Turvaṣ ca bezeichnet wird (X, 62, 10). Vgl. Ludwig III, 166. Leider lässt sich nicht bestimmen, aus welcher Familie der hier redende Sänger ist.

2) Vgl. noch IX, 61, 2, eine Stelle von unbestimmbarer Familienzugehörigkeit.

specieller Zusammenhang mit den Freunden der Kaṇvas, den Atris anzunehmen; vgl. V, 31, 4, VIII, 74, 4 [1]). Dass die einzige Stelle, an welcher sonst noch die Anu für sich allein genannt werden, die Verwünschung gegen „den verborgenen Unhold, das trügerische Wort, den Anu-Sprossen" (VI, 62, 9) in einem Liede des Bharadvâja-Buchs steht, passt durchaus zu den bisher gewonnenen Resultaten.

In Bezug auf die noch übrig bleibenden Maṇḍalas I. IX. X können wir uns kurz fassen; die dort auftretenden Erscheinungen sind zum einen Theil den bisher erörterten genau analog, zum andern Theil werden sie geeigneter bei Untersuchungen über die Anordnung der Saṃhitâ, welche ich demnächst an anderem Orte vorzulegen beabsichtige, besprochen werden.

Ein Theil der kleinen Liedersammlungen des ersten Buchs entbehrt überhaupt der Verfassernennungen. In Bezug auf die Kaṇvas des ersten Buchs und ihr Verhältniss zu denen des achten sowie über die Gotamas verweisen wir auf jene Untersuchung über die Saṃhitâordnung [2]): der letztere Name, häufig im Plural auftretend, erscheint daneben nicht selten im Singular in einer Weise, welche den Schluss auf die persönliche Gegenwart des Gotama in der Zeit der Lieddichtung mehrfach direct unzulässig, überall unwahrscheinlich macht.

Die Erwähnungen des Kakshîvant, auf dessen Familie die Liedergruppe I, 116—126 zurückgeht, sind nicht derart, dass sie die Gleichzeitigkeit dieses vielmehr in mythischer Ferne (IV, 26, 1) dastehenden Ṛishi mit erhaltenen Liedern irgend wahrscheinlich machen könnten [3]). Ebenso wenig sind die auf Dîrghatamas bezüglichen Stellen danach angethan, ihm selbst einen Antheil an den seiner Familie zugehörigen Liedern (I, 140—164) zu vindiciren.

Verhältnissmässig reich an Daten ist der letzte grosse Abschnitt des ersten Maṇḍala, die Lieder der Mâna-Familie (I, 165 fgg.). Als Sänger haben wir durchaus die Mânas (169, 8; 171, 5; 182, 8; 184, 5) resp. einen Mânya [4]) oder Mânasya sûnu (165, 15 = 166, 15 etc.; 165, 14; 177, 5; 184, 4; 189, 8) zu denken; so Mândârya Mânya (165, 15 etc.). Mâna selbst aber oder Agastya [5])

---

1) Zimmer's Ansicht (S. 125), dass das Priestergeschlecht der Bhṛigu zu den Anu gehört habe, ruht auf ganz unsicherer Grundlage.

2) Vgl. auch Ludwig III, 110.

3) Ueber I, 126, 2. 3 urtheile ich wie Bergaigne, Rel. véd. II, 480 A. 1; es handelt sich offenbar um Nachkommen des K., nicht um diesen selbst.

4) Hier haben wir die patronymische Ableitung; Mâna für den einzelnen Mâniden findet sich nicht.

5) Die Identität von Mâna und Agastya geht aus VII, 33, 10. 13 und I, 117, 11 hervor. Vgl. Bergaigne, Rel. véd. II, 394.

erscheint, abgesehen von seiner insignificanten Erwähnung 184, 5 [1]), als eine Persönlichkeit der Vergangenheit: als Held zweier Âkhyânas 170, 3 und 179, 6 (Z. D M. G. XXXIX, 60 fgg.); ferner 180, 8, und ausserhalb dieser Hymnenreihe I, 117, 11; VII, 33, 10. 13; VIII, 5, 26 [2]).

Ueber die Art und Weise, wie Dichter bez. Dichterfamilien im neunten Maṇḍala genannt oder indirect bezeichnet werden, ebenso über das zehnte Maṇḍala wird die Untersuchung der Saṃhitâordnung Gelegenheit geben eingehender zu sprechen. —

Wir werden weiter unten versuchen, auf Grund der vorstehenden Erörterungen, soweit dies thunlich scheint, einen chronologischen Ueberblick über den von der Ṛigvedapoesie erfüllten Zeitraum zu geben und das Verhältniss dieses Zeitraums zu den folgenden Perioden der literarischen Entwicklung Indiens darzulegen. Vorher aber wenden wir uns dazu, die verschiedenen Kategorien der nicht in den Ṛighymnen selbst enthaltenen Zeugnisse über die Liedverfasser (oben S. 199) zu characterisiren.

Die Verfasserangaben der jüngeren vedischen Literatur und der Anukramaṇî. Die Sâmannamen.

Zahlreiche Stellen der Brâhmaṇas und der an sie anschliessenden Literatur enthalten Angaben über die Dichter einzelner vedischer Lieder bez. Verse. Ein vollständiges Verzeichniss der Liedverfasser für die ganze Saṃhitâ liegt bekanntlich in der Anukramaṇî vor; dasselbe steht, wo Brâhmaṇazeugnisse vorhanden sind, mit diesen fast ausnahmslos im Einklang. „Dieses Verhältniss", sagt Aufrecht [3]), „ist dergestalt aufzufassen, dass die in den einzelnen Brâhmaṇa zerstreuten Nachrichten von den Verfassern dieser Liste zusammengestellt wurden": so dass offenbar — dürfen wir ergänzen — da wo die Brâhmaṇas versagten — dass sie für einen grossen Theil der Saṃhitâ versagten, ist unzweifelhaft —, die betreffenden Angaben von den Ordnern der Anukramaṇî entweder aus anderweitigen Quellen geschöpft oder frei erfunden sein müssten. An diese Verschiedenartigkeit der Anukramaṇî-Materialien, insofern sie theils aus den Brâhmaṇas theils anderswoher stammen sollen, ist es mir nicht ganz leicht zu glauben. Wie wir nun einmal diese nach Allem Fragenden und jede Frage wohl oder übel beantwortenden Theologen der Brâhmaṇazeit kennen, dürfen wir mit ziemlicher Bestimmtheit behaupten, dass, wenn sie die Verfasser einiger Hymnen überlieferten, sie die Verfasser aller Hymnen überliefert

1) Man beachte, dass in demselben Verse die Mânâs erwähnt werden, im vorangehenden ein Mânya kâru.

2) Insignificante Erwähnungen ausserhalb der Mânahymnen: VIII, 63, 7; X, 60, 6.

3) In seiner Ausgabe des Ait. Brâhmaṇa S. 422.

haben werden. Niemand wird einwenden, dass man möglicherweise in jener Zeit eben nur bei einigen Hymnen die Verfasser kannte oder zu kennen glaubte und nicht bei allen: es hiesse den vedischen Theologen Unrecht thun, hielte man sie für fähig etwas nicht zu sagen, weil sie es nicht wissen; was sie zu wissen wünschen, wissen sie unter allen Umständen. Man erwäge noch, wie der brahmanische Familienehrgeiz dahin drängen musste, dass man den eignen Ahnen unter den Sängern der heiligen Lieder eine Stelle gesichert zu sehen wünschte; man vergegenwärtige sich Vorstellungsweisen, wie sie der im Ârsheyabrâhmaṇa (p. 3 ed. Burnell) citirte Brâhmaṇatext ausspricht: der wird unglücklich, yo . . . . aviditârsheyacchandodaivatabrâhmaṇena mantreṇa yâjayati vâdhyâpayati vâ; wer Jenes aber Mantra für Mantra weiss, wird glücklich und „ṛishîṇâṃ svasthâno bhavati [1])". So prägt es sich auch in Ṣâṅkhâyana's [2]) Beschreibung des vedischen Unterrichts und in den dort mitgetheilten von Lehrer und Schülern auszusprechenden solennen Formeln aus, dass neben dem Text selbst auch der Ṛishi, die Gottheit und das Metrum jedes Liedes dem vorgeschriebenen Lernstoff zugehört: ja schon in der Taittirîya Saṃhitâ, und zwar in einem Mantra (IV, 4, 6, 2), begegnen wir den Kategorien „tenarshiṇâ tena brahmaṇâ [3]) tayâ devatayâ [4])".

Die hier ausgesprochene Ansicht vom Alter der Verfasserlisten findet eine wichtige Bestätigung durch die Benennungen der Sâman. Dass diese Namen aus sehr alter Zeit stammen, kann nicht bezweifelt werden. Einige von ihnen finden sich bekanntlich in den Yajus-Saṃhitâs, ja im Ṛigveda selbst erwähnt; das ganze grosse System aber, wie man es im Ârsheya Brâhmaṇa überblickt, erweist sich durch die zahllosen Aufführungen solcher Namen in den Brâhmaṇas als mindestens in die Entstehungszeit dieser Texte, ja wahrscheinlich über dieselbe hinaus reichend: schwerlich konnte doch auch eine kanonische Sammlung der Sâman wie das Geyagâna oder ein dazu gehöriges Textbuch wie das Pûrvârcika existiren, ohne dass diese Tausende von heiligen Melodien überhaupt Namen gehabt hätten.

Sehr viele Sâmanbezeichnungen nun weisen auf einen Ṛishi als den Urheber der betreffenden Melodie hin: das Vâmadevyam, das

---

1) Vgl. auch Chând. Upan. I, 3, 9.

2) Gṛihya II, 7, 11 fg.

3) Nicht chandasâ, weil hier nicht an metrische Mantras gedacht ist?

4) Man achte auch auf die characteristische Weise, wie in den Sprüchen Vâj. Saṃh. XIII, 54 fgg. der „Ṛishi" als stehende Kategorie erscheint. Vgl. noch Ṣatapatha Brâhmaṇa VI, 2, 3, 10; Ait. Br. VI, 20, 16. Auch wenn es z. B. Kaush. Br. X, 5 heisst Vaiṣvâmitrîm . . . anûcya Vaiṣvâmitryâ yajati; XIX, 8 Mâdhuchandasaḥ praügaḥ; XX, 3 Gârtsamadaḥ praügaḥ; XXI, 2 Maidhâtithaḥ praügaḥ —: lassen nicht derartige Stellen in ihrer Gesammtheit es als die einzige natürliche Annahme erscheinen, dass die Tradition, welche jedem Liede einen Ṛishi zutheilte, schon in der Brâhmaṇaperiode vorhanden war?

Saindhukshitam u. dgl. Es läge nahe zu erwarten, dass diese Hinweisungen — wenn anders damals über die Liedverfasser der Ṛicas schon feste Vorstellungen existirten — stehend auf den traditionellen Dichter des Sâmantextes zuträfen. Dies bestätigt sich jedoch in vielen, ja in den meisten Fällen keineswegs. Die Sâmannamen, welche sich auf Ṛishis beziehen, führen grossentheils auf Autoren, die weder in den uns vorliegenden Verfasserlisten des Ṛigveda als Dichter der zugehörigen Ṛicas angegeben werden, noch, wie leicht einzusehen ist, jemals irgend Jemandem für die Dichter derselben gegolten haben können. Die Autorschaft eines Textes und die Autorschaft der dazu gehörigen Melodie sind eben offenbar als nicht nothwendig zusammenfallend angesehen worden [1]). Aber dass sie häufig zusammenfielen, nahm man allerdings an, und so besteht in einer nicht geringen Reihe von Fällen zwischen dem Sâmannamen und dem Namen des traditionellen Liedverfassers ein Zusammenhang, der nicht zufällig sein kann. Hier haben wir nun den Beweis dafür, dass die Feststeller der Sâmannamen Autorenlisten der Ṛicas kannten, welche mit den uns vorliegenden Listen grösstentheils — allerdings nicht ohne Varianten — identisch waren. Zahlreiche Sâmannamen z. B. in welchen Vasishṭha figurirt, gehören zu Texten des siebenten Maṇḍala; für das vierte deuten Sâmanbezeichnungen auf Vâmadeva, für das sechste auf Bharadvâja, für verschiedene Partien des ersten entsprechend auf Ṣunaḥṣepa, Gotama, Kutsa, Parucchepa, Dîrghatamas. Was die Pavamânalieder anlangt, so finden wir zu IX, 44, 1 (Sv. I, 509) die Melodie Âyâsya: der traditionelle Liedverfasser ist Ayâsya; zu IX, 61, 10 (Sv. I, 467) die Melodie Âmahîyava: Liedverfasser ist Amahîyu; zu IX, 65, 10 (Sv. I, 469) die Melodie Bhârgava: Liedverfasser ist Bhṛigu; zu IX, 75, 1 (Sv. I, 554) die Melodie Kâva: Liedverfasser ist Kavi; zu IX, 101, 1 (Sv. I, 545) die Melodien Ṣyâvâṣva und Ândhîgava: Liedverfasser ist Andhîgu Ṣyâvâṣvi, und Aehnliches mehr. Unsre unten vorzunehmenden Erörterungen über die Herkunft und den Character der Verfassernamen werden uns hinreichenden Anhalt dafür geben, zu beurtheilen, w a r u m z. B. Kavi als Verfasser von IX, 75 genannt wird: der Name ist aus asamashṭakâvyaḥ 76, 4 und aus kaviḥ 78, 2 geschlossen und auf die ganze Gruppe der in Wirklichkeit nicht nach ihrem Verfasser sondern nach ihrem gemeinsamen Metrum und ihrer gleichen Länge zusammengeordneten Lieder 75—79 übertragen worden [2]). Wir sehen jetzt, dass das

---

1) Diese Erklärung der betreffenden Erscheinung ist wohl einfacher als die Annahme, dass grosse Massen von Sâmans ursprünglich andre Yonitexte gehabt hätten, als sie jetzt haben. Theilweise mag übrigens auch dies zutreffen, worüber natürlich bei dem jetzigen Stande unsrer Kenntniss, wenn nicht für immer, das Urtheil zurückgehalten werden muss.

2) Ebenso ist an einer andern Stelle des neunten Buchs derselbe Verfassername aus kaviḥ 47, 4 geschlossen und für die Lieder 47—49 aufgestellt worden.

geschehen sein musste, als das Sâman Kâva seinen Namen erhielt. Ebenso musste für das Lied I, 94, offenbar zusammen mit der ganzen Liedergruppe, welcher es angehört, der wahrscheinlich aus I, 106, 6 entnommene Kutsa als Verfasser aufgestellt sein, als das Sâman Kautsa (zu Sv. I, 66 = Ṛv. I, 94, 1) benannt wurde: und so muss überhaupt wenigstens der Grundstock der Verfassernamen und natürlich — was sich freilich ohnehin versteht — die Ordnung der Saṃhitâ, auf welcher ein grosser Theil dieser Namen beruht, festgestanden haben, als die Bezeichnungen der Sâman geordnet wurden [1]).

In einer Reihe von Fällen übrigens lassen uns die Sâmannamen offenbar noch einen Blick in die Vorgeschichte der uns vorliegenden Verfasserliste thun. So muss man, während die Anukramaṇî nur die Lieder X, 45. 46 dem Vatsaprî zuschreibt, aus der Benennung der zu X, 47, 1 gehörigen Vâtsapra-Melodie auf eine frühere Tradition schliessen, nach welcher auch Lied 47 dem Vatsaprî zukam; Momente, die auf vollkommen anderm Gebiete liegen, bestätigen diese Annahme schlagend. Wenn wir also zu IX, 47, 1 die Melodie Âyâsya angegeben finden, in der Anukramaṇî aber Ayâsya nur als Verfasser von IX, 44—46 erscheint, werden wir vermuthen dürfen, dass ihm früher auch das 47. Lied zugetheilt worden ist. Für mehrere der Familienbücher scheinen die Sâmannamen auf ein Aussehen der Verfasserliste hinzudeuten, bei welchem der Stammvater des dem betreffenden Buch entsprechenden Geschlechts an Stellen stand, die in der vorliegenden Tradition von andern Ṛishis eingenommen werden. So haben wir zu VI, 44, 4; 46, 1; 48, 1. 7. 9 Sâmannamen, die auf Bharadvâja führen; nach der Anukramaṇî dagegen gehört zwar der weitaus grösste Theil des sechsten Buchs dem Bharadvâja, aber gerade die Lieder 44. 46. 48 werden dem Ṣamyu Bârhaspatya beigelegt [2]). Ebenso ergiebt zu V, 16, 1 der Sâmannamen den Atri selbst als Verfasser, die Anukramaṇî dagegen den Pûru Âtreya, u. Aehnl. mehr [3]). — Im Ganzen genommen aber liegt jedenfalls die wesentliche Identität

1) Uebrigens führen in einer Reihe von Fällen auch die in Brâhmaṇatexten vorliegenden Verfassernennungen auf die Vermuthung einer Entstehung dieser Aufstellungen, bei welcher Erfindungen des Verfassernamens auf Grund irgend einer Stelle eines Liedes und dann Ausdehnungen des betreffenden Ansatzes auf die benachbarten Texte, mit einem Wort umfassende Listen der Liedverfasser im Spiel sind: dass dann diese Listen nicht für die ganze Saṃhitâ dagewesen seien, wäre eine unnatürliche Annahme.

2) Vgl. unten S. 227 Anm. 1.

3) Vereinzelte Abweichungen von der Vulgata der Verfasserlisten treten übrigens auch in Brâhmaṇatexten sowie in der jüngeren Tradition andrer Veden hervor. So wird das Lied X, 128 in der Taitt. Saṃh. III, 1, 7, 3 und Pañc. Br. IX, 4, 14 nicht dem Vihavya Âṅgirasa sondern Jamadagni beigelegt. Ueber Abweichungen in der Tradition des Kâṭhaka vgl. Weber, Ind. Stud. III, 459, in derjenigen des Sâmaveda s. ebendas. XVII, 324. Goldschmidt Monatsber. der Berl. Akad. 1868, 240.

der durch die Sâmannamen durchscheinenden Verfasserliste mit derjenigen der Anukramaṇî und damit das hohe Alter der letzteren klar am Tage.

Wir untersuchen nun, ob in dieser Liste wirkliche Erinnerung an die wahren Liedverfasser enthalten ist.

Wir beginnen auch hier mit Maṇḍalas II—VII. Die traditionelle Vertheilung derselben auf die grossen Familien — wir sprechen zunächst nur von den Familien, nicht von den individuellen Dichtern — trifft durchaus das Richtige. Aber dieselben allbekannten Daten aus den Liedern selbst, mit welchen wir hierfür den Beweis liefern könnten, standen auch den Anordnern des Verfasserverzeichnisses vor Augen. Beruht ihr Wissen auf den in der That kaum zu verfehlenden Schlüssen aus diesen Daten oder beruht es auf wirklicher Tradition? Das später zu besprechende Aussehen der Angaben über die Liedersammlungen des ersten Maṇḍala, in denen es theilweise an solchen Daten wie in II—VII fehlt, macht wohl die erste von diesen Auffassungen zur wahrscheinlicheren. Aber auch wenn die zweite das Richtige treffen sollte, würde daraus noch immer kein erhebliches Präjudiz für den Werth der sonstigen Angaben über die Lieddichter entstehen. Dass die grossen Sammlungen den und den Gotras zugehören, ist ein Factum, welches sich leicht isolirt in der Erinnerung erhalten konnte, auch wenn die weniger hervortretenden Thatsachen in Bezug auf die Liedverfasser sammt und sonders der Vergessenheit anheim gefallen waren.

Wir fragen nun weiter: haben über die Collectivverfasserschaft der grossen Familien hinaus die Urheber der Verzeichnisse Kunde von den einzelnen Dichtern der Bücher II—VII besessen?

Die Listen für die verschiedenen Maṇḍalas zeigen, was die individuellen Dichternamen anlangt, schon auf den ersten Blick ein sehr ungleichmässiges Aussehen. In einigen Maṇḍalas herrscht der Name des Geschlechtshauptes so gut wie ausschliesslich: so Gṛitsamada in Buch II, Vasishṭha in Buch VII. In andern treten jüngere Ṛishis in grösserer oder geringerer Zahl neben ihrem Ahnherrn auf: so vor Allem in Buch V [1]). Nach unsern früheren Untersuchungen kann das Urtheil über jenen erstern Typus von vorn herein nur ungünstig ausfallen. Wir sahen z. B. in Bezug auf Buch II, dass die in den Liedern selbst enthaltenen Zeugnisse immer nur auf Abkömmlinge des Gṛitsamada, nicht auf diesen selbst als Liedverfasser führen. Wir sahen in Buch VII den Vasishṭha in eigner Person vielleicht in einem oder einigen der ältesten Hymnen, in der grossen Masse derselben aber stets Vasishṭhiden als Verfasser auftreten. Wir haben ferner gefunden, dass neben dieser Haupt-

---

1) Vielleicht hängt es damit zusammen, wenn in der bekannten Stelle Ait. Âraṇyaka II, 2 Gṛitsamada, Viṣvâmitra etc. im Singular genannt werden, die Atrayas aber im Plural. Freilich möchte ich eher glauben, dass dies nur dem Wortspiel zwischen Atrayas und atrâyata zu Liebe geschieht.

masse noch eine Reihe von jüngeren Anhangsliedern, der ursprünglichen Sammlung fremd, vorhanden ist: so das 33. Lied, in welchem die mythische und mystische Geburt des Vasishṭha erzählt wird. Alle diese Differenzen von Aelterem und Jüngerem sind in der traditionellen Verfasserliste kurzweg überdeckt durch den Namen des einen, bis auf wenige Verse für das ganze Maṇḍala als Ṛishi angeführten Vasishṭha [1]). Man sieht, dass die Kunde, welche sich in diesen Theilen der Anukramaṇî verräth, nicht grosses Vertrauen erwecken kann.

Setzen wir nun unsre Prüfung beispielsweise am fünften Buch fort, dessen Verfasserliste von derjenigen des siebenten in der That so verschieden wie möglich ist. Die Tradition weist hier nur einen verhältnissmässig geringen Theil der Lieder dem Atri selbst zu; dafür weiss sie von Dutzenden von Âtreyas, auf welche sie die Hymnen vertheilt [2]). Einige dieser Namen sind ohne Zweifel richtig und aus Stellen der betreffenden Lieder, an welchen die Autoren sich selbst nennen, geschlossen: so Gavishṭhira im ersten Hymnus (nach V. 12), Viṣvasâman im 22. (nach V. 1). In den meisten Fällen aber liegt die Sache anders. Wenn für das erste Lied neben Gavishṭhira noch ein Budha genannt wird, für Lied 7 ein Isha, für Lied 10 ein Gaya, für Lied 25 ein Vasûyava, so liegt es auf der Hand und ist längst erkannt worden, dass wir hier eine willkürliche und phantastische Ausbeutung der Worte *abodhy* Agniḥ (1, 1), *isham* stomaṃ ca (7, 1; vgl. V. 3), *gayam* pushṭiṃ ca (10, 3), *vasûyavaḥ* . . . vavandima (25, 9, also aus vasûyavaḥ, dem Plural von vasûyu, ein Singular Vasûyava!) vor uns haben [3]). Die Pravaralisten übrigens wissen nichts von allen angeblichen Âtreyas des eben bezeichneten Schlages, dem Budha, dem Isha etc. —

Als erfunden giebt sich auf den ersten Blick auch die Reihe der vier Âtreyas zu erkennen, welche die Lieder 46—49 gedichtet haben sollen: Pratikshatra, Pratiratha, Pratibhânu, Pratiprabha. Eine Hauptquelle aber für ihre Verfassernamen hat die Anukramaṇî in den Versen V, 44, 12. 13 gefunden. Man hat nicht weniger

1) Sollte nicht eine ähnliche Vorstellung über Vasishṭha's Verfasserschaft des siebenten Maṇḍala schon dem Dichter von X, 181 beigewohnt haben, welcher das Rathaṃtara — die auf VII, 32, 22. 23 gesungene Melodie — auf Vasishṭha zurückführt? Vielleicht galt jenem Dichter Bharadvâja in ähnlicher Weise als Verfasser des ganzen sechsten Maṇḍala; ihm legte er das Bṛihat bei, welches auf einen in der späteren Tradition dem Ṣaṃyu Bârhaspatya zugeschriebenen Text (VI, 46, 1. 2) gesungen wird; vgl. oben S. 225.

2) Vgl. jedoch das S. 225 über eine abweichende ältere Gestalt der Liste Vermuthete.

3) Ein eigenthümlicher Fall ist der des Urucakri in Lied 69 und 70. Hier steht das entscheidende Schlagwort in 67, 4. Sollen wir annehmen, dass in einer älteren Fassung der Verfasserlisten das Gebiet des Urucakri ein anders begränztes war und das 67. Lied mit umfasste? Spuren von Verschiebungen, wie sie danach vorgekommen sein müssten, sind uns schon oben (S. 225) begegnet.

als fünf der dort vorkommenden wirklichen und vermeintlichen Namen zu Âtreyas gestempelt und ihnen Lieder zugetheilt, für deren Auswahl hier und da auch noch die Motive — Motive einer nicht sehr Vertrauen erweckenden Art — sich vermuthen lassen. Dem Sadâpriṇa gab man Lied 45; dem Yajata 67 und 68, wohl unter dem Einfluss von 67, 1 yajatam bṛihat; dem Bâhuvṛikta 71 und 72, vielleicht wegen des im Refrain von 72 erwähnten barhis; Ṣrutavid wurde zum Verfasser von 62 gemacht (V. 5: anu ṣrutâm amatim); wenn endlich dem Sutambhara die Autorschaft von 11 bis 14 zugeschrieben wurde, mag eine Spielerei mit den Worten von 12, 1 su[pû]taṃ [giram] bhare darauf von Einfluss gewesen sein.

In der Kritik aber, zu welcher die e i n z e l n e n Namen der Anukramaṇî Anlass geben, ist nicht Alles erschöpft, was über die Verfasserliste des fünften Buchs gesagt werden muss. Die Reihenfolge der Namen, wenn man sie im Hinblick auf die Anordnung der Hymnen prüft, giebt zu nicht minder schweren Bedenken Anlass. Wenn nämlich die Anordner der Liste für irgend ein Lied in der Weise, die wir zu beschreiben versuchten, den Verfasser herausgefunden oder fingirt hatten, sparten sie sich offenbar gern für die benachbarten Lieder oder doch wenigstens für ein benachbartes Lied die Wiederholung der gleichen Mühe und übertrugen auf dasselbe kurzweg den nämlichen Verfassernamen. So stehen vier Lieder des Vasuṣruta, zwei des Isha, zwei des Gaya, vier des Sutambhara u. s. w. neben einander. Nun wissen wir aber aus den Untersuchungen über die Anordnung der Saṃhitâ, dass die Lieder nach Gesichtspuncten in ihre gegenwärtige Reihenfolge gebracht worden sind, welche mit der Autorschaft der verschiedenen Ṛishis schlechterdings nichts zu thun haben. Folglich dürften, wenn Alles mit rechten Dingen zuginge, Serien wie die oben erwähnten von Liedern desselben Verfassers sich nicht oder doch nur in so geringer Zahl und Ausdehnung vorfinden, dass ein Spiel des Zufalls denkbar bliebe. In der That dagegen weist das Verfasserverzeichniss des fünften Maṇḍala über ein Dutzend derartiger Serien auf, und es fehlt in ihm andrerseits fast ganz an Beispielen dafür, dass mehrere Lieder desselben Verfassers so gestellt wären, wie sie es bei dem Ordnungsprincip der Familienbücher der Wahrscheinlichkeit nach sein müssten, nämlich zerstreut an verschiedenen Orten. Es müssten sich, um eine Anordnung der Hymnen wie die vorliegende herbeizuführen, die Âtreyas geradezu unter einander dahin verabredet haben, dass Vasuṣruta die Agnihymnen von 12—10 Versen, Isha die von 10—7 Versen verfassen sollte, dass Prabhûvasu da einzutreten hatte, wo dem Indra ein Preislied von 8—6 Versen zu weihen war, während die Abfassung kürzerer Hymnen auf diesen Gott dem Atri selbst vorbehalten blieb.

Wir machen schliesslich noch darauf aufmerksam, dass überall da, wo die richtige Abtrennung der Hymnen in Vergessenheit gerathen ist (wie z. B. in 25 und 26), die Anukramaṇî den Irrthum

mitmacht und für solche nur scheinbar einheitliche Lieder jedesmal nur einen Verfasser aufführt. So heben sich auch bei den Liedern, welche sich durch ihre Stellung als Nachträge verrathen, die Verfasserangaben in keiner Weise von denen der übrigen Lieder ab, sondern jene werden meist eben denselben Ṛishis beigelegt, welche für die benachbarten, der ursprünglichen Sammlung zugehörigen Hymnen aufgestellt sind. Wenn z. B. für 37—43 Atri selbst als Verfasser angegeben wird, so werden ihm damit die kürzesten und deshalb an den Schluss gestellten Lieder der Indra-Reihe zugeschrieben, dann der Nachtrag dieser Reihe, endlich die längsten Lieder der nächsten Serie, d. h. der Viṣve-devâs-Reihe. Ebenso ist der Nachtrag der letzteren Reihe demselben Ṛishi zugeschrieben, von dem die kürzesten Hymnen innerhalb dieser Reihe herrühren sollen.

Wir formuliren das Resultat dieser Ausführungen zunächst in Bezug auf die von uns besprochenen Maṇḍalas II. VII. V. Die Ordner der Verfasserlisten besassen allerdings eine richtige, möglicherweise auf Ueberlieferung beruhende Vorstellung von den Familien, welchen diese Maṇḍalas zugehören. Darüber hinaus aber verräth sich bei ihnen auch nicht die leiseste Spur eines wirklichen, überlieferten Wissens von den Liedverfassern, sondern wo auch immer wir ihren Angaben nachkommen können — und wir können dies in nicht geringem Umfang — erweist sich Alles, was sie aufstellen, als beruhend auf hier und da richtigen, meistens auf falschen Schlüssen. Der Text der Lieder so wie wir ihn lesen, mit seiner Reihenfolge, seinen Nachträgen, seinen Complexen fälschlich an einander gerathener Hymnen ist mit einem Netz willkürlicher, phantastischer Einfälle umsponnen worden, die sich als Tradition geben. Von dieser Tradition aber werden alle Proben, in welchen sich Indicien eines wirklichen Wissens über die Ṛishis herausstellen könnten, so schlecht bestanden wie dies überhaupt denkbar ist.

Wir verzichten darauf, den Erscheinungen der besprochenen Art im Bereich der übrigen Bücher des Kreises II—VII nachzugehen. Wir würden uns unausgesetzt zu wiederholen haben. Aber auch für die Maṇḍalas I. VIII. IX wird von vorn herein Niemand bessere Angaben in der Verfasserliste erwarten; nur beim zehnten als dem jüngsten würde eine andre Sachlage an sich nicht ausgeschlossen scheinen. In Bezug auf das erste, achte und neunte Buch begnügen wir uns mit wenigen Bemerkungen über die speciellen in den Verfasserlisten dieser Bücher zu Tage tretenden Erscheinungen.

Bei einer der kleinen Sammlungen des ersten M. — die Abgrenzung derselben wird, wie man leicht sieht, von der Tradition richtig vollzogen — bietet der Text selbst Nennungen des Verfassers oder der Verfasserfamilie, welche von der Anukramaṇî in der bei den übrigen Büchern zu beobachtenden Weise benutzt sind. Für mehrere Sammlungen aber fehlen solche Nennungen, und hier

schwindet offenbar den Ordnern der Liste der Boden unter den Füssen. Namen wie der des Savya Âṅgirasa, des incarnirten Indra [1]), oder des uralten Kutsa [2]) müssen aushelfen; die Erwähnung des Sunahsepa in I, 24, 12 fg. führt zur Aufstellung desselben als Rishi der Lieder 24—30 und zu der bekannten Verwerthung dieser Lieder im Âkhyânazusammenhang. Die folgende Sammlung (I, 31—35) wird dem Hiraṇyastûpa Âṅgirasa beigelegt; warum eben diesem? Offenbar darum, weil der Dichter von X, 149 (Vers 5) zum Savitar ruft, „wie Hiraṇyastûpa der Angiraside gerufen hat". Wo kann sich die hier erwähnte Anrufung des Angirasiden Hiraṇyastûpa an Savitar finden? Ueber die Autorschaft aller Savitarlieder war vermöge ihrer Stellung in Familiensammlungen bereits disponirt; nur I, 35 stand zur Verfügung, und so wurde dies Lied und mit ihm die ganze Gruppe, zu der es gehört, dem Hiraṇyastûpa beigelegt.

Dass im achten Buch der Tradition nicht jedes Bewusstsein von der Existenz der einzelnen Liedergruppen fehlt, wird bei demnächst vorzulegenden Untersuchungen über die Anordnung der Saṃhitâ zu zeigen sein [3]). Natürlich sind auch hier die in den Liedern selbst genannten Namen in der üblichen Weise für die Verfasserliste verwerthet worden. Die Erfindungen, mit denen man die übrig bleibenden Lücken auszufüllen versucht hat, lassen an Harmlosigkeit nichts zu wünschen übrig. Da ist zunächst das personificirte Hauptmetrum des Buches, Pragâtha, selbstverständlich ein Sohn des Kaṇva; und dieser Pragâtha hat, wie es sich für einen rechten Brahmanen schickt, Söhne hinterlassen, die gleichfalls dichten und deren Lieder an mehreren Stellen des Maṇḍala zu finden sind. — Aus den Worten goshakhâ und gopatiḥ VIII, 14, 1. 2 schloss man einen Rishi Goshûktin Kâṇvâyana, dem man auf Grund von gâm aṣvam das. V. 3 einen Aṣvasûktin an die Seite stellte [4]); in den Pravaralisten der Kaṇviden findet sich natürlich von beiden Rishis keine Spur. — Nach Medhâtithi resp. Medhyâtithi (1—3) erfand man die Namen Devâtithi (4) und Brahmâtithi (5); dem Vatsa (6) stellte man einen „Wiederum-Vatsa" (7) an die Seite. Mythische Gestalten wie Parvata (12) und Nârada (13), Manu Vaivasvata (27 fgg.) wurden auch herangezogen. Vor Allem aber nahm man das Geschlecht der Angirasiden in Anspruch. Verfassernamen, die man richtig oder unrichtig aus den Liedern entnommen hatte, wurden haufenweise in den weiten, unbestimmten Regionen der Âṅgirasâs untergebracht, ähnlich wie im Pañcaviṃṣa Brâhmaṇa Angirasiden aller Arten in

1) Brihaddevatâ III, 23.

2) Wohl wegen 106, 6.

3) Vgl. auch Bergaigne's Behandlung des achten Buchs in seinen Recherches sur l'histoire de la Saṃhitâ du Rigveda.

4) Vgl. auch die zugehörigen Sâmannamen Gaushûkta und Âṣvasûkta; Pañc. Br. XIX, 4, 9. 10.

den Legenden vom Ursprung der verschiedenen Sâman geradezu grassiren: Pâshṭhauham bhavati, Pashṭhavâḍ vâ' etenâṅgirasaḥ etc., Ṣauktam bhavati, Ṣuktir vâ' etenâṅgirasaḥ . . .[1]) u. dgl. mehr. Es heisst solchen Angirasiden zu viel Ehre erweisen, wenn man die Frage überhaupt aufwirft, ob die Halbirung des Maṇḍala durch die Vâlakhilyas mit einer Vertheilung der Lieder unter Kaṇviden und Angirasiden etwas zu thun hat.

Bei der Aufstellung der Verfasserliste für das neunte Maṇḍala haben sich die Ordner wenigstens im Anfang durch die Auffassung leiten lassen, dass die Pavamânalieder denselben Ṛishis zukommen, deren übrige Hymnen die vorangehenden Bücher bilden. Der Ausdruck dieser an sich ganz richtigen Auffassung fiel freilich, wie das nicht überraschen kann, etwas plump aus. Man theilte nämlich die vier ersten Lieder des Buchs — die ersten, wie wir wissen, nicht wegen ihrer Verfasser, sondern wegen ihres Metrums und ihrer Verszahl — der Reihe nach denselben vier Ṛishis zu, auf welche die Liedergruppen an der Spitze des ersten Buchs zurückgeführt wurden [2]). Dann setzte man allerdings dies Verfahren nicht weiter fort, sondern man stellte eine Liste zusammen, deren Namen und Namengruppen von denen der übrigen Bücher vielfach weit abweichen: Abweichungen, die wenn es sich um wirkliche Erinnerung handelte, nicht zu erwarten sein würden, die dagegen bei solchen Phantasiespielen wie diesen Listen sich aus den veränderten Bedingungen, unter denen hier die Phantasie der Erfinder arbeitete, leicht erklären. Vor Allem scheint man den Wunsch gehabt zu haben, der im Uebrigen im Ṛigveda fast verschwindenden Familie des Kaṣyapa hier, wo leerer Raum genug da war, eine passende Stellung unter den Lieddichtern zu verschaffen [3]): so gab man dem Asita Kâṣyapa (bez. Devala Kâṣyapa) eine Reihe von nicht weniger als 20 auf einander folgenden Liedern (5—24), die, wie bekannt, in der That wegen ihrer Verszahl auf einander folgen, bis auf ein Lied (5), das jüngeren metrischen Character aufweist, spät an diese Stelle der Sammlung gesetzt ist, und bei dem also in keinem Fall an denselben Verfasser wie bei den umgebenden Liedern gedacht werden kann. Eine andre Reihe von acht Liedern (53—60) gab

---

1) Pañc. Br. XII, 5, 10. 11. 15. 16. Aehnliches ist sehr häufig.

2) So scheint sich mir diese in die Augen fallende Parallelität ungezwungener und mehr im Einklang mit allen übrigen Ergebnissen zu erklären, als durch die Annahme Bergaigne's (Rech. sur l'hist. de la Saṃhitâ, I, 78), welcher die Ordnung des ersten Maṇḍala durch die Verfasserliste des neunten beeinflusst sein lässt, während wir durchweg vielmehr umgekehrt die Erfindungen, von welchen die Verfasserliste voll ist, auf der Ordnung der Saṃhitâ als einem gegebenen Factum beruhen sehen.

3) Allerdings liegen gerade im neunten Buch thatsächliche Indicien vor, die auf die Kaṣyapas hinweisen, aber dieselben reichen von fern nicht hin, die Annahme von Kâṣyapahymnen in der Ausdehnung, wie die Tradition sie annimmt, zu begründen.

man dem Avatsâra Kâṣyapa: war man auf seinen Namen durch den anklingenden Refrain von Lied 58 geführt worden, tarat sa mandî dhâvati [1]), wie man ähnlich wegen des Wortes devapsarâḥ 104, 5 für das Lied 104 zwei Apsarasen als Verfasserinnen angenommen hat? — Um die Characteristik der Verfasserliste von Maṇḍala IX zu vervollständigen, weisen wir noch auf Pavitra, den Dichter von Pavamânaliedern (67, 22 fgg.: 73. 83) hin, einen offenbaren Geistesverwandten von Pragâtha, dem Dichter von Liedern des Pragâthabuchs. Namen wie Dvita und Trita, Vena und Uṣanâ fehlen natürlich nicht, ebenso wenig zahlreiche Angirasiden ähnlicher Art wie wir sie beim achten Buch besprochen haben. Das 67. Lied — oder richtiger dieser Complex vieler Lieder —, in welchem die Worte vorkommen ṛishibhiḥ sambhṛitaṃ rasam (31 fg.), hat Tṛica für Tṛica die sieben Ṛishis der Reihe nach zu Verfassern. Da die bekannten Principien, welche die Anordnung der Lieder beherrschen, mit den Verfassern nichts zu thun haben, so verräth sich auch in solchen symmetrischen Gruppirungen, wie sie 25—52 erscheinen, die künstliche Erfindung: zuerst kommen acht Hymnen, von denen je zwei und zwei, dann zwölf Hymnen von denen je drei und drei denselben Verfasser haben. Ich brauche wohl keine weiteren derartigen Züge zu sammeln; dass die Verfasserliste des Somabuchs genau auf derselben Höhe steht, wie die der übrigen von uns betrachteten Maṇḍalas, wird durch das Gesagte hinreichend begründet sein.

Die jüngere Herkunft des zehnten Maṇḍala würde es, wie wir schon bemerkten, denkbar machen, dass hier den Ordnern der Verfasserliste noch wirkliche Erinnerung zu Gebote gestanden hätte. Dass sich in der That ein richtiges Bewusstsein von der Abgrenzung der Liedergruppen in der Anukramaṇî zeigt, steht durch die Untersuchungen Bergaigne's fest. Aber die Namen, an welche die Autorschaft jener Gruppen wie der Einzellieder geknüpft wird, sehen nicht oder kaum besser aus als die Verfassernamen der übrigen Maṇḍalas. Dass einzelne Ṛishis aus dem Liedertext selbst richtig geschlossen sind, bei einigen wenigen andern die Erfindung nicht mit Händen zu greifen ist, damit ist ziemlich Alles gesagt, was zu Gunsten der Liste gesagt werden kann. Gegen Namen wie Luṣa (35 fg.) oder Vatsaprî (45 fg.) ist in der That wohl an sich nichts einzuwenden, aber da sie zwischen lauter erfundenen Namen stehen, können wir kaum grosse Zuversicht dazu haben, dass hier ein paar Bruchstücke wirk-

1) Das tarat sa in diesem Refrain hat übrigens noch zu andern Phantasien Anlass gegeben. Man liess sich dadurch an den Taranta erinnern, von welchem V, 61, 10 die Rede ist; so gab man einer zu IX, 58, 1 gehörigen Melodie den Namen Tarantasya Vaidadaṣveḥ sâma und machte weiter aus den Namen von V, 61 und denen von IX, 58 die Geschichte zurecht, welche im Pañcaviṃṣa Br. XIII, 7, 12 und im Sâṭyâyanaka bei Sây. zu Ṛv. IX, 58, 3 zu lesen ist. Solche Bewandtniss hat es mit der auf diese Ṛishis bezüglichen „Tradition“.

licher Tradition auf uns gelangt sein sollen; es mögen Erfindungen sein, deren Motive für uns nicht erkennbar sind. Die grosse Mehrzahl der Namen aber, ja nahezu alle verhüllen ihren Character nicht, von Trita an, dem Verfasser der ersten Liedgruppe (erfunden nach X, 8, 7), durch alle jene göttlichen und halbgöttlichen Dichter wie Prajâpati, Yajña Prâjâpatya, Dakshiṇâ Prâjâpatyâ, Manyu, Ṣraddhâ, Vâc, jene pseudomenschlichen Gestalten wie Vivṛihan Kâṣyapa (163, vgl. den Refrain vi vṛihâmi te) oder Aṃhomuc Vâmadevya (126: Aṃhomuc nach dem Inhalt des Liedes; Vâmadevya wegen der Gleichheit von Vers 8 mit IV, 12, 6) oder den Sobhariden von 127 (wegen des Anklangs von 127, 6 yâvayâ vṛikiaṃ vṛikam an die Stelle eines Sobhariliedes VIII, 22, 6 yavaṃ vṛikeṇa) bis zum Autor des letzten Hymnus Saṃvanana Mâdhuchandasa: Saṃvanana wegen des Liedinhalts, Mâdhuchandasa, damit der „Sohn des Honigvers“ am Ende der Verfasserliste auf den „Honigvers“ ihres Anfangs zurückgreife.

Das Resultat der Prüfung, welcher wir die in der Anukramaṇî vorliegenden Angaben unterworfen haben, wird dahin zu formuliren sein, dass nur in Bezug auf die Zusammengehörigkeit der Lieder zu Gruppen brauchbare Erinnerung in diesen Angaben enthalten ist. Im Uebrigen scheiden dieselben aus der Reihe der Quellen für die Geschichte des vedischen Zeitalters aus.

Die Pravaralisten. Chronologische Resultate der Untersuchung.

Wir kehren von der scheinbar ausgiebigen und doch so nichtigen Pseudotradition der Anukramaṇî zu den dürftigen Trümmern wirklicher Ueberlieferung zurück. Es muss der Versuch gemacht werden, mit Hülfe der Untersuchungen, welche wir oben über die Daten der Hymnen selbst geführt haben, die hauptsächlichsten Grundlinien einer Chronologie der altvedischen Zeit herzustellen — wenn man von einer Chronologie sprechen darf, wo es an allem fehlt, was einer Jahreszahl auch nur von fern ähnlich sieht. Die festen Puncte, welche sich uns ergeben, werden wir dann in ihrer Lage zu ähnlichen Puncten der jüngeren vedischen Chronologie zu fixiren versuchen.

Vorher aber müssen, wozu hier der geeigneteste Ort zu sein scheint, wenige Worte über eine bisher nur gelegentlich berührte Gruppe von Zeugnissen vorangeschickt werden, über die Pravaralisten[1]). Dies sind, wie bekannt, Aufzählungen der Brahmanenfamilien mit der Angabe von meistens drei oder fünf Ṛishivorfahren, welche der Angehörige einer jeden Familie an bestimmter Stelle des Opfers nennen lässt. Wenn auch die uns vorliegenden Listen

1) Âṣvalâyana XII, 10 fgg. und Weiteres bei Weber Ind. Stud. X, 80.

dieser Art in der Sûtraliteratur und in noch jüngeren Texten erhalten sind, so ist doch die Existenz der Pravaraceremonie an sich für viel ältere Zeiten gesichert [1]), und so dürfen wir den Grundbestandtheilen der Listen — unabhängig von der Ausgestaltung im Einzelnen, die auch in den erhaltenen Exemplaren vielfach weit divergirt — ein recht ansehnliches Alter zuschreiben.

Wir haben in den Pravaralisten den Ausdruck der Ueberzeugungen vor uns, welche die Nachkommen der vedischen Dichter über die Verwandtschaftsverhältnisse ihrer Geschlechter und über die Ahnen, auf welche die Verzweigungen dieser Verwandtschaft zurückgehen, hegten. Dass die betreffenden Angaben vielfach künstlich zurechtgemacht sind, ist klar [2]). Aber ebenso klar ist auch, dass das betreffende System nicht als blosse Erfindung auf Grund der in den Hymnen zerstreuten Daten — obwohl es stellenweise offenbar durch diese beeinflusst ist — und noch weniger auf Grund der in der Anukramaṇî auf uns gelangten Verfasserlisten angesehen werden darf. Wer die in der Saṃhitâ vorkommenden Ṛishinamen mit denen des Pravara vergleicht, überzeugt sich leicht, dass der letztere in den Namen, die er enthält, wie in denen die er nicht enthält, ein Aussehen zeigt durchaus verschieden von jeder Gestalt, welche in ihren Hauptzügen — anders freilich verhält es sich bei gewissen Einzelheiten — aus Speculationen über die vedischen Erwähnungen der Ṛishis ableitbar wäre. Erfindungen vollends vom Schlage derjenigen, von welchen die Verfasserverzeichnisse voll sind, Namen wie Isha Âtreya, Pragâtha Kâṇva, Saṃvanana Mâdhuchandasa sind den Pravaralisten fremd. So werden diese Listen in der That als zwar mit Vorsicht zu gebrauchende aber keineswegs werthlose Zeugen über die Zusammenhänge der altvedischen Namen mit den später vorhandenen Verzweigungen der brahmanischen Familien beachtet werden müssen.

Für die Zwecke unsrer gegenwärtigen Untersuchungen nun ergiebt die Vergleichung des Pravarasystems mit dem Bestande der Saṃhitâ zunächst das Resultat, dass der Kreis der im Ṛigveda als solcher hervortretenden Sängerfamilien und der Kreis der Familien, in welche die Brahmanenkaste nach dem Pravara zerfällt, einander

---

1) Ind. Studien X, 78 fg.

2) Wenn beispielsweise Pravaraformeln neben einander stehen wie Âṅgirasa Âyâsya Gautama und Âṅgirasa Aucathya Gautama, Âṅgirasa Vâmadevya Gautama, so schliesst natürlich das eine Mittelglied zwischen dem ersten und dritten Namen das andre aus: ganz zu schweigen von dem mythischen Aṅgiras an der Spitze und von dem mindestens zweifelhaften Alter und Werth der Construction, durch welche eine grosse Reihe von Familien unter dem gemeinsamen Namen der Angirasiden zusammengefasst wurden; — was kann näher liegen als die Vermuthung, dass z. B. der Pravara Âṅgirasa Bârhaspatya Bhâradvâja aus einer Stelle des Bharadvâjabuchs VI, 73, 1 Bṛihaspatir Âṅgirasaḥ . . . pitâ naḥ herausgesponnen ist? — Man vergleiche etwa noch die von Âsv. XII, 14, 2 fgg. gegebenen Pravaraformeln der Viṣvâmitriden mit dem was Ait.

im Ganzen decken[1]). Dies ist in der That eben das zu Erwartende. Wir haben Grund anzunehmen, dass trotz der vielfach verschiedenen Stammnamen im Ṛigveda einerseits und in der Brâhmaṇaliteratur andrerseits doch der Kreis der Stämme selbst, welche in beiden Perioden als die Träger der vedischen Cultur und Literatur dastanden, derselbe geblieben ist[2]). Es ist ferner unverkennbar, dass schon in der Zeit des Ṛigveda die Ausübung priesterlicher Functionen — darunter der Vortrag, also auch naturgemäss die Erfindung der rituellen Gesänge und Recitationen — als Sonderbesitz eines Standes galt, und dass die Zugehörigkeit zu diesem Stande mit der Zugehörigkeit zu bestimmten Familien zusammenfiel, mithin auf der Geburt beruhte. Dass im Einzelnen Grenzunsicherheiten, Grenzstreitigkeiten und Grenzüberschreitungen zwischen diesem Stande und andern Ständen vorgekommen sein werden, dass möglicherweise auch ein Râjanya einmal ein geistliches oder philosophirendes, zur Aufnahme in den Ṛigveda gelangendes Lied verfasst haben mag[3]), wird man nicht leugnen wollen; die in den Zeugnissen der Ṛighymnen selbst sich deutlich ausprägende Grundthatsache der auf der Geburt beruhenden Unterscheidung der Ṛishis von den weltlichen Machthabern und überhaupt dem profanen Volk wird dadurch nicht wankend gemacht[4]). Nach dem allen entspricht es durchaus dem glaublichen Verlauf der Dinge, dass, wenn Viṣvâmitriden, Vasishṭhiden, Bharadvâjiden etc. den geistlichen Stand der späteren Zeiten ausmachen, es eben auch Viṣvâmitriden, Vasishṭhiden, Bharadvâjiden etc. — die Vorfahren Jener — sein müssen und wirklich sind, welche im Ṛigveda als Träger der altvedischen priesterlichen Poesie erscheinen[5]).

Br. VII, 17 fg. gesagt ist; sehr wahrscheinlich ist in jenen Formeln das vorhandene Namenmaterial einer künstlichen Behandlung unterworfen worden, um jedesmal den tryârsheya pravara herauszubringen.

1) Unter den Einschränkungen dieses Satzes ist vornehmlich das wenigstens annähernde Verschwinden des Jamadagni und Kaṣyapa bez. ihrer Familien im Ṛigveda hervorzuheben. Nach der Ṛigvedazeit tritt Kaṣyapa und die Kaṣyapiden sofort hervor; die wenigen nicht im Ṛv. enthaltenen Verse des Sâmaveda nennen ihn zweimal (I, 90. 361), der Atharvaveda häufig. Das Aitareya (VIII, 21) lässt Kaṣyapa die königliche Salbung des Viṣvakarman vollziehen; Kaṣyapiden als Opferpriester beim König Janamejaya werden ebendas. VII, 27 erwähnt.

2) Ich habe dies in meinem „Buddha" S. 408—418 nachzuweisen versucht.

3) Die Anukramaṇî und auch Angaben von Brâhmaṇas von der Art der im Pañc. Br. XII, 12, 6 enthaltenen über den râjanyarshi Sindhukshit können natürlich nicht als wirkliche Zeugnisse hierfür gelten.

4) Die Auseinandersetzungen Zimmer's AIL. 185 fgg. verfehlen vielfach die entscheidenden Puncte.

5) Man wird den hier besprochenen Verhältnissen nicht die Deutung geben wollen, dass die Lieder eben der und der Familien im Ṛv. erhalten wurden, weil später nur diese Familien existirten. Das Alter, welches der Sammlung als solcher zukommt, steht einer derartigen Annahme entgegen.

Wie weit reicht nun die Dichtung des Ṛigveda in die Vergangenheit der Ṛishifamilien zurück? Die Frage kann natürlich nur in dem Sinne aufgeworfen werden, dass zu untersuchen ist, wie sich der in der Ṛigvedazeit lebende Kreis von Sängern zu den Namen der Familienhäupter im Pravara verhält. Bei den meisten Familien lässt die Pravaraliste eben den Ṛishi, nach welchem im Ṛigveda wie in der späteren Zeit die Familie heisst, den ersten Anfang bilden, bei dem die Grenze der menschlichen Daseinsreihe erreicht ist: so Vasishṭha, Atri, Bharadvâja u. A.; denn die Namen, die Bharadvâja im Pravara noch vor sich hat, sind keine menschlichen Namen mehr. Jenes sind die Weisen, welche den Ṛigdichtern als die „asmâkam pitaraḥ sapta ṛishayaḥ" erscheinen, wie IV, 42, 8 gesagt wird. Der Dichter dieser Stelle denkt sich dieselben als gleichzeitig unter einander, bei einem und demselben grossen Opfer im Zeitalter des Purukutsa anwesend. Unsre früheren Untersuchungen dagegen haben uns Anhaltspuncte ergeben, auf Grund deren die Gleichzeitigkeit der sapta ṛishayaḥ — wenn man dieselben überhaupt durchweg für historisch ansehen will — bezweifelt werden darf. Es wird kein Zufall sein, dass, wie die Ṛishinamen Vasishṭha und Viṣvâmitra mit dem Königsnamen Sudâs, ebenso stehend und fest der Ṛishiname Bharadvâja mit dem in viel weiteren Fernen liegenden Königsnamen Divodâsa-Atithigva zusammengehört. Und auch das wird kein Zufall sein, dass uns eben über diese als jünger sich herausstellenden Ṛishis Vasishṭha und Viṣvâmitra der Ṛv. noch insofern hinausblicken lässt, als wir die Namen alter Familien finden, welchen diese Ṛishis angehörten: die Tṛitsus resp. Kuṣikas [1]). Der Zeitpunct nun, wo allem Anschein nach aus dem Kreise der Tṛitsus sich Vasishṭha, aus den Kuṣikas Viṣvâmitra hervorhob, die Zeit des Sudâs und des Purukutsa hat sich uns als die Zeit ergeben, bis zu welcher, *wie es scheint*, die gewiss spärlichen *Anfänge* erhaltener vedischer Poesie zurückreichen: spärliche Anfänge, denn für die grosse Hauptmasse der Lieder liegen solche Gestalten wie Vasishṭha und Viṣvâmitra, Purukutsa und jener Trasadasyu, den nach der eben angeführten Stelle „unsre Väter, die sieben Ṛishi" durch ihr Opfer erlangt haben, in der Vergangenheit, und sind es vielmehr Vasishṭhiden ebenso wie Atriden, Kaṇviden etc. und *Nachkommen* des Trasadasyu, welche der lebendigen Gegenwart angehören. Davon dass über den durch die erwähnten Namen bezeichneten Punct hinaus, in die Zeit *vor* Vasishṭha und vor allen Vasishṭhiden irgend welche Stücke der uns erhaltenen vedischen Poesie zurückreichen, kann ich keine Spur entdecken [2]); überschreiten

1) Aehnlich wird sich der Name des Kakshîvant zu dem der Pajras, vielleicht auch der des Gotama zu dem der Rahûgaṇas verhalten.

2) *Zimmer's* Auffassung, dass Sudâs und Vasishṭha am *Ende* der Periode, in welcher die Arier in Ostkabulistan und dem Lande der sieben Ströme sassen, als die *letzten* bedeutenden Gestalten jener Zeit dastehen (AIL. 187. 191), ist mir unverständlich.

wir diesen Punkt, gehen wir also etwa von Sudâs bis auf Divodâsa zurück, so ist die Stelle erreicht, wo die Vorgeschichte der vedischen Welt sich in die Regionen mythischen Dunkels verliert; Lieder der Tṛitsus aus der Zeit, ehe dieselben in die Vasishṭhiden übergegangen sind, besitzen wir nicht.

Scheinen somit in der durch die Namen Vasishṭha und Viṣvâmitra bezeichneten Zeit die Anfänge der uns erhaltenen Poesie sich mit den Anfängen zweier Sängerfamilien — oder wenigstens mit dem Anfangspunkt, so zu sagen, der historischen Gestalt dieser Familien — zu berühren, so kann es uns nicht befremden, wenn wir mehrere vedische Dichter unter den Ṛishis wiederfinden, welche im Pravara den Familienhäuptern als die nächst jüngeren angereiht sind: so Vâmadeva[1]) (oben S. 215), Bṛihaduktha im z e h n t e n Buch erscheinend (54, 6; 56, 7), Avatsâra[2]), Arcanânas, Gavishṭhira, Ṣyâvâṣva (oben S. 215). Es lässt sich, insonderheit an dem zehnten Maṇḍala, beobachten, dass im Lauf der Zeit statt der Gesammtheit der Familien immer bestimmter einzelne Persönlichkeiten als Träger der vedischen Lieddichtung hervortreten; aber aus diesen zerstreuten Namen oder aus den Namen der Fürsten und Reichen, die als ihre Patrone erwähnt werden, dürfen wir nicht hoffen ausgeführtere chronologische Gebäude errichten zu können. Nur ganz im Allgemeinen lässt sich als wahrscheinlich aussprechen, dass von den Anfängen der vedischen Dichtung bis zur Entstehung der Hauptmasse der Lieder eine Zeit verstrichen ist, die der zeitlichen Entfernung zwischen Vasishṭha und einer vermuthlich zahlreichen Familie der Vasishṭhas entspricht, und dass ferner auf jene Hauptmasse der Lieder Anhänge folgen, für welche die Gestalt des Vasishṭha bereits in vorweltliche Fernen geschwunden ist. Den Endpunct aber der Ṛigvedazeit können wir, wie ihr Anfang sich an die Namen des Sudâs und Purukutsa knüpfen liess, mit zwei nicht minder glänzenden Königsnamen wenigstens in dem Sinne verbinden, dass diese Könige zwar nicht an jenem Endpunct selbst stehen, aber, wie es scheint, kurz hinter demselben folgen: die Kurukönige P a r i k s h i t und dessen Sohn J a n a m e j a y a.

Die ersten Spuren des später so bedeutenden Volks oder wahrscheinlicher Völkerbundes der Kuru, in welchen eine Reihe der den ṛigvedischen Schauplatz erfüllenden alten, kleinen Völker aufgegangen zu sein scheint, treten gegen das Ende der Ṛigzeit auf[3]). Parikshit selbst und Janamejaya werden im Ṛigveda nicht genannt; bei dem Glanz und der Macht dieser Fürsten wird es schon hierdurch unwahrscheinlich, dass sie noch im Zeitalter der Ṛigdichtung selbst gelebt haben. Zu dem nämlichen Resultat führt das bekannte,

---

1) Dieser galt bekanntlich als Gotamide, wenn auch der Pravara eigenthümlicherweise lautet: Âṅgirasa Vâmadevya Gautama.

2) Nicht sicher ob der Gegenwart des Liedes V, 44, 10 angehörig.

3) Vgl. meinen „Buddha“ 409. 411. 417.

schöne Lied, in welchem das friedliche Glück des Kuruvolkes unter der Herrschaft des Parikshit, ohne Zweifel von einem zeitgenössischen Dichter, gepriesen wird (Av. XX, 127, 7—10). Dass dieser Text der Ṛikperiode nicht fern steht, geht aus der Weise hervor, wie er und seine ganze Umgebung — der Complex der Kuntâpasûkta — im Opferritual zusammen theils mit unbestrittenen Ṛiktexten wie dem Vṛishâkapi und dem Nâbhânedishṭha, theils mit den als *ἀντιλεγόμενα* an der Grenze des Ṛigveda stehenden Vâlakhilyas verwandt wird [1]). Aber das Parikshitlied ist doch andrerseits auch mit den jüngeren Ṛiktexten nicht geradezu gleichaltrig; dies zeigt seine als chronologisches Indicium nicht gering anzuschlagende Stellung ausserhalb des Ṛigveda und sodann speciell die einsylbige Messung des Wortes svar im letzten Verse [2]). Es könnte im Gegensatz zu dem hier Gesagten scheinen — aber ich halte dies für blossen Schein — als würden in dem Verse Ṛv. X, 85, 6 einige Texte als existirend vorausgesetzt, deren Gleichaltrigkeit mit dem Parikshitliede wir vermuthen dürfen: die beiden in der Kuntâpalitanei diesem Liede vorangehenden Abschnitte (Av. XX, 127, 1—3. 4—6). Beim Hochzeitszug der Sûryâ, heisst es X, 85, 6, waren die raibhî und nârâṣaṃsî die anudeyî (?) und niocanî (?) der Braut; als prächtiges Kleid trug sie die gâthâ. Von jenen beiden Abschnitten nun der Kuntâpalitanei fängt der eine mit den Worten an: idaṃ janâ' upa ṣruta nârâṣaṃsa stavishyate, der andre: vacyasva rebha vacyasva; von beiden braucht das Aitareya (VI, 32) die Ausdrücke nârâṣaṃsî und raibhî bald im Singular (§ 1), bald im Plural (§ 7). Auch die gâthâ fehlt übrigens unter den Kuntâpasûktas nicht; der Abschnitt Av. XX, 127, 12 flg. führt den Namen Indragâthâs (Ait. l. c. § 25). Sind es nun in der That eben diese identischen Textstücke, welche im Sûryâliede als gâthâ, nârâṣaṃsî und raibhî gemeint sind? Es ist schwer vorzustellen, wie gerade diese wenig beachteten und zum Hochzeitsritual ausser jeder absehbaren Beziehung stehenden kleinen Lieder zu der Ehre gelangt sein sollen, bei der allegorischen Ausmalung des Sûryâzuges in gleichem Range mit solchen grossen Grundbegriffen wie ṛic und sâman (Vers 11) und mit dem ganzen Apparat der obersten kosmischen und psychischen Wesenheiten verwandt zu werden. Nun sind jedenfalls zwei der in Rede stehenden Schlagworte, gâthâ und nârâṣaṃsî, geläufig als Bezeichnungen ganzer literarischer Kategorien und in diesem Sinne mit ṛic und sâman coordinirbar [3]). Die Vermuthung

1) Ait. Brâhm. VI, 28 fgg.; Kaush. Br. XXX, 4 fg., etc. Man bemerke, dass von dem Vortrag des Parikshitliedes der Ausdruck ṣaṃsati, nicht anvâha gebraucht wird. Vgl. S. 242 Anm. 2.

2) Die Lesart wird durch Ṣâṅkhâyana bestätigt. Im Atharvaveda ist die betreffende Messung nicht selten; im ganzen Ṛv. findet sie sich meiner Meinung nach nur II, 35, 6.

3) Die zahlreichen Zeugnisse hierüber ist es unnöthig zu sammeln.

liegt nicht fern, dass auch raibhî eine ähnliche Bedeutung hat. Und diese Vermuthung wird durch die folgende Spruchreihe in Taitt. Saṃh. VII, 5, 11, 2 gestützt: ṛigbhyaḥ svâhâ, yajurbhyaḥ svâhâ, sâmabhyaḥ s., aṅgirobhyaḥ s., vedebhyaḥ s., gâthâbhyaḥ s., nârâṣaṃsîbhyaḥ s., raibhîbhyaḥ s., sarvasmai svâhâ. Demnach haben wir offenbar in jenen Kuntâpaliedern so wenig die raibhî wie die nârâṣaṃsî vor uns, sondern nur eine mit besondrer Absichtlichkeit als solche characterisirte raibhî resp. nârâṣaṃsî; es fällt also auch der Anhalt fort, die Erwähnung jener Lieder im grossen Hochzeitshymnus des Ṛv. anzunehmen und daraus die Wahrscheinlichkeit eines gleichen oder höheren Alters des Königs Parikshit verglichen mit der Entstehung des Sûryâliedes zu folgern.

Wir heben noch hervor, dass unser Ansatz des Parikshit und Janamejaya in die Zeit nach, aber nicht lange nach dem Ende der Ṛikperiode durchaus zu der Art passt, wie Janamejaya in den Brâhmaṇas besprochen wird [1]). Den Autoren dieser Texte steht er als einer der glänzendsten Könige der Vergangenheit vor Augen. Es heisst von ihm, dass nicht göttliche nicht menschliche Waffen ihn verletzen konnten, dass er die volle Grenze des Lebens erreicht und das ganze Erdreich bezwungen habe (Ait. Br. VIII, 11); die Feiern seiner königlichen Salbung und seines Rossopfers werden unter den grossen Opfern der Vorzeit erwähnt [2]). Als sein Purohita wird wiederholt Tura Kâvasheya namhaft gemacht [3]). Von diesem Tura scheint es klar, dass er nicht unerhebliche Zeit vor der Blüthe der Brâhmaṇaliteratur gelebt haben muss. Das Pañcavimṣa Br. (XXV, 14, 5) bezeichnet ihn als devamuni; in einer Lehrerliste des Ṣatapatha Br. (X, 6, 5, 9) erscheint er drei Stufen weiter von der Gegenwart des Autors entfernt als Ṣâṇḍilya: jener Ṣâṇḍilya, der in diesen Theilen des Ṣatapatha Br. in ähnlicher Weise stehend als Hauptautorität genannt wird, wie Yâjñavalkya in den übrigen Abschnitten. Die erwähnte Lehrerliste lässt bei Tura die Reihe der menschlichen Autoritäten aufhören; Tura hat seine Kunde von Prajâpati empfangen [4]). Während so die Ueberlieferung der Brâhmaṇaperiode den Hauspriester des Janamejaya als einen Weisen der alten Zeit behandelt, hält man ihn auf der andern Seite doch offenbar nicht für einen Angehörigen der ṛigvedischen Vergangenheit. Sonst hätte ein so hochberühmter Brahmane gewiss nicht

1) Zugleich verweise ich auch auf die Bemerkungen, welche ich ZDMG. XXXVII, 65 fg. über den unter Parikshit und Janamejaya herrschenden Zustand der Metrik gemacht habe.

2) Vgl. noch die Ṣatap. Brâhmaṇa XIV, 6, 3, 2 — in der Zeit der sich entwickelnden Seelenwanderungslehre — behandelte Doctorfrage: „Wo sind die Pârikshitas hingekommen?"

3) Ait. Br. IV, 27; VII, 34; VIII, 21.

4) Man beachte auch die Aeusserungen, welche Ṣat. Br. IX, 5, 2, 15 fg. dem Ṣâṇḍilya über Tura in den Mund gelegt werden.

dem Schicksal entgehen können, in der Liste der Anukramaṇî seinen Platz zu erhalten. Es ist bemerkenswerth, dass diese Liste, so frei erfunden sie auch ist, doch mit grosser Consequenz alle, auch die gefeiertesten Namen von Lehrern oder Priestern aus dem jüngeren vedischen Zeitalter ausschliesst.

Versuche, auf welche man verfallen könnte, um für die von uns versuchte approximative Verknüpfung des Endes der Ṛikperiode mit dem Zeitalter des Parikshit vermittelst andrer Namen von Fürsten oder Brahmanen eine präcisere Formulirung zu gewinnen, schlagen, so viel ich sehe, fehl. Wenn als Vollzieher von Janamejaya's Rossopfer ein Indrota Daivâpa aus dem Geschlecht der Ṣaunakas genannt wird (Ṣat. Br. XIII, 5, 4, 1), so ist es eine mehr als zweifelhafte Combination, in diesem Manne den Sohn des Ṛv. X, 98 wiederholt genannten Devâpi zu sehen. Das Lied spricht von der Regenerlangung des Devâpi als von einem Ereigniss der Vergangenheit; höchst unwahrscheinlich ist es, dass von dem Vater eines Zeitgenossen des Janamejaya in dieser Weise in einem noch dazu keineswegs besonders modern aussehenden Ṛigliede die Rede sein kann. Das Mahâbhârata [1]) weiss natürlich dem Parikshit und Janamejaya, nicht minder dem in der Kuntâpalitanei in der Nachbarschaft des Parikshit auftretenden Pratîpa, dem Kurukönig Balhika Prâtipîya des Ṣatapatha Brâhmaṇa (XII, 9, 3, 3), endlich dem Devâpi und Ṣaṃtanu von Ṛv. X, 98 ihre Stellen in der genealogischen Reihe der Kurufürstenfamilie anzuweisen. Aber man sieht leicht, dass die betreffende Reihe mit vollkommener Willkür construirt ist: wirkliches Wissen über die Geschichte dieses Zeitalters haben die Dichter des grossen Epos nicht besessen.

Zur Geschichte und Chronologie des Rituals.

Unser Versuch einer chronologischen Abgrenzung des Ṛigveda gegen die folgende Periode führt von selbst auf einen weiteren Kreis von Fragen, von deren Beantwortung wir wenigstens versuchen wollen die Grundzüge zu geben, ohne dass es hier anginge eine die Einzelheiten erschöpfende Behandlung zu unternehmen, wie sie nur in einer Monographie oder vielmehr in einer Reihe von Monographien gegeben werden kann. An welchem Punct ordnet sich in den Entwicklungsgang der vedischen Literatur die Feststellung jenes Opferrituals ein, welches identisch in den Grundzügen und identisch in ungeheuren Massen von Details in den Brâhmaṇa- und Sûtratexten beschrieben wird? Wie verhält sich die Feststellung dieses Rituals der Zeit nach zum Abschluss der Ṛiksaṃhitâ? Wie verhält sie sich zur Entstehung der yajurvedischen Texte? Dass

1) Siehe Lassen, Ind. Alt. I² Anhang S. XXVII fg.; Zimmer AIL. 131.

diese Frage nach dem zeitlichen Verhältniss des spätern Rituals zum Ṛigveda in die Frage nach dem inhaltlichen Verhältniss des ṛigvedischen und des jüngern Rituals auslaufen muss, liegt auf der Hand.

Um vom Aussehen des ṛigvedischen Somarituals ein Bild zu gewinnen — denn um das Somaopfer handelt es sich ja in der sacralen Poesie des Ṛigveda fast ausschliesslich —, wäre es verfehlt, die Daten des ältesten Veda selbst ohne Weiteres der Untersuchung zu Grunde zu legen. Die versteckten, indirecten, fragmentarischen Zeugnisse desselben über das Ritual zu verstehen und vollends sie richtig zu einem Gesammtbilde zu vereinigen, hat Niemand die mindeste Aussicht, der mit diesen Zeugnissen allein zu operiren versucht. Der einzuschlagende Weg ist vielmehr der, dass man mit dem fertigen, ausgeführten Bilde des Opferrituals, welches die jüngeren Texte uns liefern, an den Ṛigveda heranzutreten und für jeden Zug jenes Bildes die Frage aufzuwerfen hat, ob der Ṛigveda die Existenz desselben in der alten Zeit bestätigt. Man ist offenbar zu der Erwartung berechtigt, dass das ṛigvedische und das jüngere Somaopfer in den Grundzügen übereinstimmen werden, und dass im Uebrigen der Unterschied des jüngeren Opfertypus vom älteren viel weniger in der Beseitigung oder Umgestaltung vorhandener Riten als in dem Hinzukommen von neuen, an den unveränderten alten Hauptkörper des Opfers sich ansetzenden Erweiterungen und Ausschmückungen bestehen wird. Bestätigt sich diese Erwartung aber — und sie bestätigt sich in der That durchaus —, so liegt darin die Gewähr, dass die Interpretation, Ordnung und Verarbeitung der ṛigvedischen rituellen Daten nach Anleitung des bekannten jüngeren Rituals zu einem correct angeordneten Bilde der Hauptelemente des alten Opfertypus führen muss, in welches Bild es dann meist nicht mehr schwer fallen kann solche etwa übrig bleibende Züge des Ṛv., welche in den späteren Quellen nicht wiederkehren, an der richtigen Stelle einzufügen. Dass bei dieser Methode die jüngeren Materialien über die ihnen zukommende Geltung hinaus die Untersuchung beeinflussen und zur Hineintragung moderner Züge in das Bild des alten Zustandes verführen, muss natürlich durch alle Cautelen sorgfältiger Kritik verhütet werden

Eine auf dem bezeichneten Wege geführte Untersuchung nun ergiebt, dass die Gliederung der Somafeier einerseits nach der Dreiheit der Savana, andrerseits nach dem Gegensatz zunächst der recitirenden (Hotar) und der singenden (Udgâtar) Priester — von der dritten Hauptkategorie, den das eigentliche Opferwerk verrichtenden Priestern (Adhvaryu) sehen wir vorläufig ab — im Ṛigveda ganz wie im späteren Ritual in Geltung steht. Wir sind, wie ich in anderm Zusammenhang ausgeführt habe, im Stande, die Typen des Hotartextes und des Udgâtartextes — des längeren, nicht strophisch gegliederten, mit Vorliebe in Trishṭubh verfassten Hymnus und andrerseits des dreiversigen resp. zweiversigen, die

Metra Gâyatrî und Pragâtha bevorzugenden Gesangtextes [1]) — schon im Ṛigveda, dessen poetische Technik in der That von dem Gegensatz dieser Typen beherrscht wird, zu scheiden. Schwerlich wäre uns eine solche Scheidung möglich, wenn nicht die jüngere Opferliteratur den Gedanken an dieselbe nahe gelegt und zu ihrer Durchführung den Weg gezeigt hätte. Leicht erkennt man ferner auch die Reihe der Ṣastra [2]), welche sich nach Ausweis des spätern Rituals auf die drei Savana vertheilen, in den grossentheils eben für diese Ṣastra bestimmten Hotarliedern des Ṛigveda wieder. Die Existenz von Nivids, die später neben den eigentlichen Hymnen einen Haupttheil der Ṣastra bilden, ist gleichfalls schon für das Ṛigzeitalter gesichert [3]), wogegen aller Wahrscheinlichkeit nach die Ausstattung der Ṣastra mit den kleineren Ausschmückungen — Dhâyyâversen, Pragâthas etc. — erst der folgenden Periode zugehört. Dass die den Opfertag eröffnende, an den nachterhellenden Agni und die übrigen Götter der Frühe gerichtete Morgenlitanei (prâtaranuvâka) schon in der Poesie der Ṛigdichter eine deutlich hervortretende Rolle spielt, ist bekannt.

Eine Reihe andrer Recitationen eines mehr nebensächlichen Characters, welche untergeordnetere, vorbereitende oder ausschmückende Riten beim Somaopfer begleiten, lassen sich gleichfalls bis in den Ṛigveda zurückverfolgen. Sie characterisiren sich aber dort meist durch ein so zu sagen localeres Auftreten; sie mögen im Kreise einer einzelnen Sängerfamilie bez. von einem der jüngeren Sänger des zehnten Buchs als Ausschmückung der heiligen Handlung erfunden und dann von Andern adoptirt und später dem allgemein anerkannten Opferparadigma einverleibt worden sein. Dahin möchte ich die auf den Yûpa bezüglichen Recitationen (III, 8), die Aponaptrîyalitanei für das Herbeiholen des Wassers zum Opfer (X, 30 [4])), die Puroḍâṣasprüche (III, 28. 52) u. A. m. rechnen.

Bei dem grösseren Theil aber dieser vorbereitenden, nebensächlicheren Riten spricht die Wahrscheinlichkeit vielmehr dafür, dass dieselben erst nach der Zeit des Ṛigveda entstanden oder wenigstens erst damals mit Hotarrecitationen ausgestattet worden

1) Vgl. meine Untersuchungen in der ZDMG. XXXVIII, 439 fgg. Die Unsicherheit, welche betreffs der Bedeutung des in der Mitte stehenden Typus, des längeren nach Tṛicas oder Pragâthas gegliederten Liedes übrig bleibt, ist dort S. 463 hervorgehoben worden. — Es sei mir überhaupt gestattet, auf die an jener Stelle gegebenen Ausführungen, die ich hier nicht wiederholen mag, zur Ergänzung der gegenwärtigen Darlegungen zu verweisen.

2) Die Terminologie der Ritualtexte hebt dieselben deutlich aus dem Kreise der übrigen Hotarrecitationen als etwas Vornehmeres heraus; von ihnen wird stehend das Verbum ṣaṃsati, von jenen dagegen das Verbum anvâha gebraucht.

3) Vgl. Hillebrandt's überzeugende Deutung der Worte I, 86, 4 uktham madaṣ ca ṣasyate, Bezzenb. Beitr. IX, 192 ff.

4) Doch könnten auch schon die Lieder VII, 47. 49 hierher gehören.

sind. So, um nur ein Beispiel zu geben, die Dîkshâ. Das Wort und, so viel ich sehe, jede sonstige Hindeutung auf den Begriff der Dîkshâ fehlt im Ṛigveda; die Beziehung der Feier auf Agni und Vishṇu als die beiden dîkshâpâlau weist auf das jüngere vedische Zeitalter hin, in welchem Vishṇu eine viel hervortretendere Rolle spielt als im Ṛigveda; die beiden Opferverse endlich für das âgnâvaishṇavaṃ havis — sowohl die von den Aitareyiṇas wie die von den Kaushîtakinas vorgeschriebenen [1]) — sind nicht aus dem Ṛigveda entnommen und konnten nicht aus ihm entnommen werden, da derselbe keine an Agni-Vishṇu gerichteten Verse enthält [2]).

Es muss hier noch darauf hingewiesen werden, dass zu den der ṛigvedischen Zeit im Ganzen wenigstens fremden Elementen offenbar die rituelle Verwendung von Einzelversen gehört. Die sacralen Dichtungen des ältesten Veda sind ganz überwiegend Lieder, Tṛicas, Pragâthas; die einzelnen Verse des späteren Rituals, welche dort in solcher Menge für sich allein stehend oder als Zuthat zu grösseren Recitationen den Gang der heiligen Handlung begleiten, sind theils jüngerer Herkunft, theils sind sie aus dem alten Zusammenhang der Lieder bez. Strophen, denen sie im Ṛigveda angehören, herausgehoben. Ausnahmen allerdings fehlen nicht ganz. Von dem eben erwähnten Aponoptrîyalied X, 30 ist offenbar nur ein Theil für zusammenhängende Recitation bestimmt; zum andern Theil liegen einzelne Verse vor, die als solche entsprechend den verschiedenen Stadien der allmählich sich entwickelnden Handlung vorzutragen waren. So ist auch die Yûpalitanei III, 8 wenn nicht ganz so doch sicher theilweise in Einzelverse aufzulösen, und ähnliche Fälle mehr. Von besonderem Interesse aber für die Entwicklung der rituellen Poesie sind die im Ṛv. zu beobachtenden Anfänge einer bestimmten Verwendung von Einzelversen, welche in der späteren Liturgik besonders im Vordergrunde steht: der Begleitung der Opferspende durch zwei einzelne vom Hotar vorzutragende Verse, Puronuvâkyâ und Yâjyâ. Man überzeugt sich leicht, dass unter den stehenden Formen der ṛigvedischen Poesie Verspaare dieser Art, als Puronuvâkyâ und Yâjyâ einer Darbringung intendirt, nicht anzutreffen sind; so hilft sich denn auch das spätere Ritual hier durch das Herausheben solcher Ṛigverse, die in der That vielmehr für die Stellung im Zusammenhang von Liedern resp. Strophen verfasst sind. Anfänge aber, in welchen sich die spätere liturgische Praxis in Bezug auf Puronuvâkyâs und Yâjyâs vorbereitet, liegen doch auch im Ṛigveda vor. Mir scheint, dass in gewisser Weise sogar ein sehr fester und offenbar besonders alter Typus des ṛigvedischen Sûkta hierher zu ziehen ist: die Âprî-

1) Ait. Br. I, 4; Kaush. Br. VII, 2.

2) Vgl. Nirukta VII, 8.

sûktas, bekanntlich elfversige oder zwölfversige Lieder, die Vers für Vers in bestimmter Reihenfolge an gewisse sacrificale Dämonen gerichtet sind. Hier haben wir genau genommen nicht Lieder, sondern Serien von Einzelversen, von denen je einer mit einer Darbringung zusammengehört. Also von den beiden Versen der Puronuvâkyâ und Yâjyâ ist in den Âprîsûktas wenigstens der eine da; derselbe hatte, dürfen wir dem Fingerzeig folgen, welchen das spätere Ritual giebt, die Qualität der Yâjyâ [1]). — Weiter möchte ich hier auf die beiden offenbar eng zusammenhängenden Lieder III, 28. 52 (den Anhängen der Sammlung zugehörig) hinweisen. Es werden dort für die an Indra gerichtete Puroḍâṣadarbringung [2]) bei jedem der drei Savanas Verse in verschiedener Anzahl (4+1+3) gegeben, ebenso dann entsprechend für den Antheil des Agni an derselben Spende, d. h. mit dem späteren Ausdruck, für Agni Svishṭakṛit (3 + 1 + 2 Verse) [3]). Einer regulären Vertheilung auf Puronuvâkyâs und Yâjyâs fügen sich, wie man sieht, die Verszahlen nicht, und so mögen hier, worauf die Verwendung der Verse im späteren Ritual hindeutet [4]), Puronuvâkyâs — theilweise, vom modernen Gebrauch abweichend, mehrere Verse — zu erkennen sein, während als Yâjyâ kein eigner Vers sondern nur die uralte Prosaformel ye yajâmahe etc. gestanden haben wird. — Ein sicheres Beispiel aber einer ṛigvedischen Puronuvâkyâ und Yâjyâ scheint mir X, 179 vorzuliegen. Es handelt sich, wie Vers 3 zeigt und wie auch Sâyaṇa — freilich nicht in gleicher Weise Ludwig — richtig angiebt, um die Ceremonie des dem zweiten Savana angehörigen dadhigharma [5]). Der erste Vers enthält die Aufforderung zu constatiren, ob das Havis gekocht ist; der zweite ruft Indra herbei; der dritte lädt ihn ein zu trinken. Offenbar ist der zweite eine Puronuvâkyâ, der dritte eine Yâjyâ [6]), wie denn auch in der That Âṣvalâyana (V, 13, 5. 6) die Verse eben in dieser Art zu verwenden vorschreibt.

Wie stand es in der ṛigvedischen Zeit mit der Verwendung von Yajussprüchen beim Opfer? Der Begriff des Yajus in seinem

---

1) Siehe Âṣvalâyana III, 2, 5; Schwab, Thieropfer S. 90 fg.

2) Die Gestalt derselben im späteren Ritual ist z. B. aus Kâtyâyana IX. 9, 1 ff. zu ersehen.

3) Man beachte, wie in beiden Sûktas, dem modernen Styl der Opfersymbolik entsprechend, die Metra Gâyatrî, Trishṭubh, Jagatî den drei Savanas wenigstens ungefähr correspondiren.

4) Siehe Ait. Br. II, 23 fg.; Âṣvalâyana V, 4.

5) Ind. Studien X, 382.

6) Vers 2: o shu indra pra yâhi; 3: pibendra vajrin. Man vergleiche die Regel des Sâṅkhâyana Sraut. I, 17: . . . âgahi . . . iti puronuvâkyâlakshaṇâni; . . . piba . . . iti yâjyâlakshaṇâni.

technischen Sinne wird bereits im ältesten Veda erwähnt[1]). Aber wir dürfen doch nicht so wie sich die Liturgik des Hotar und Udgâtar in weitem Umfange bis in den Ṛigveda zurückverfolgen lässt, entsprechend auch für den Adhvaryu der älteren Zeit ein den überlieferten Yajurveden irgend ähnliches Yajusmaterial voraussetzen. Wäre dasselbe damals vorhanden gewesen, so liesse sich erwarten, dass zwar nicht die prosaischen aber doch sicherlich die metrischen Yajussprüche [2]) in gleicher Weise in dem grossen allgemeinen Corpus der alten Dichtung, der Ṛiksaṃhitâ Aufnahme gefunden hätten und in demselben herauszuerkennen wären, wie dies bei den Texten des Hotar und Udgâtar der Fall ist. Aber die Durchforschung des Ṛigveda zeigt, so viel ich finden kann, keine irgend greifbaren Spuren alter Adhvaryupoesie, und zu derselben Ansicht führt die Betrachtung der uns thatsächlich vorliegenden Adhvaryuverse des jüngern Rituals. Auch hier kehrt das oft zu beobachtende Verhältniss wieder: zum einen Theil stammen die betreffenden Verse aus dem Ṛigveda, erweisen sich aber keineswegs als verfasst für den Zusammenhang, in dem sie verwandt werden; zum andern Theil tragen sie die deutlichen Kriterien jüngerer Herkunft an sich. Das Letztere ist auch bei den prosaischen Yajussprüchen in ausgedehntestem Masse der Fall. Man untersuche beispielsweise eine Sammlung von Adhvaryuversen und -sprüchen, deren Dignität als ältester oder einer der ältesten Bestandtheile der vorliegenden Yajusliteratur nicht bestritten werden wird: die auf das Voll- und Neumondsopfer und sodann hauptsächlich auf das Somaopfer bezügliche liturgische Zusammenstellung, welche auf Grund eines gemeinsamen, nicht erhaltenen Originals in den Eingangsabschnitten der Maitr. S., Taitt. S., Vâj. S. überliefert ist. Auf Schritt und Tritt findet man verglichen mit dem Ṛigveda jüngere Vorstellungen und jüngere rituelle Elemente, Worte, die in den spätesten Partien des Ṛigveda vereinzelt aufzutauchen anfangen und hier in häufigster Verwendung erscheinen, endlich Worte die überhaupt im Ṛv. noch fehlen und hier bereits gebräuchlich geworden sind. So zeigt sich deutlich, dass bei den Adhvaryus in ganz anderm Masse als bei den Hotar- und Udgâtarpriestern rituelle Neubildungen vorliegen, die ein Stück jünger sein müssen als der Abschluss der ṛigvedischen Poesie [3]).

---

1) So sicher X, 90, 9. Aber auch an den andern Stellen, wo der Ausdruck erscheint, liegt meines Erachtens kein Anlass vor, ihn im anderm Sinne aufzufassen.

2) Wenn wir hier die Bezeichnung yajus auch auf Verse, die der Adhvaryu vorzutragen hat, ausdehnen, so geben uns Stellen wie Taitt. Saṃh. V, 1, 2, 1; 2, 3, 1 dazu das Recht. An andern Stellen allerdings wird der metrische Spruch von prosaischen als ṛic vom yajus unterschieden: so z. B. Taitt. Saṃh. VI, 6, 2, 1.

3) Unter vielen ähnlichen Gruppen von Texten sei hier nur eine hervorgehoben, die den Unterschied der liturgischen Ausschmückungen derselben

Wir fühlen wohl, dass wir hier durchaus nur Anfänge der Untersuchung zu bieten im Stande sind. Wie die Literaturgeschichte der ältern Vedazeit eine Geschichte des Ṛigveda ist, so ist diejenige der nächstfolgenden Periode ganz überwiegend eine Geschichte des Yajurveda; und eine solche ist noch nicht geschrieben und wird nicht so bald geschrieben werden können. Aber wenigstens die hauptsächlichsten Phasen der Entwicklung von der rituellen Praxis des Ṛigveda zu derjenigen der späteren Zeit können wir doch schon jetzt überblicken. Wir schliessen diesen Kreis von Erörterungen ab, indem wir jene Phasen, wie uns die vorangehenden Untersuchungen dazu in den Stand setzen, kurz und zusammenfassend characterisiren.

Auf eine älteste Zeit, in welcher jedes Brahmanengeschlecht seinen liturgischen Besitz für sich inne hatte und bewahrte, ist, der Construction der Saṃhitâ nach zu urtheilen in verschiedenen Stufen, die Vereinigung jener getrennten Liedermassen in den Büchern I—VIII resp. der Pavamânalieder in Buch IX gefolgt. Es ist kaum anders denkbar, als dass diese Vereinigung auch auf dem Gebiete des Ritus die Combination von Elementen aus dem Besitz verschiedener Familien bei demselben Opfernden und demselben Opfer zur unmittelbaren Folge hatte. Das Somaritual der damaligen Zeit enthielt aber von dem jüngeren Somaritual nur die wesentlicheren Elemente, deren Ausstattung mit schmückenden Zuthaten zum grösseren Theil noch fehlte. Diese Ausstattung ist das Werk einer Zeit, die nicht nur jünger ist als die Sammlung der Bücher I—IX, sondern auch jünger — und zwar allem Anschein nach nicht unwesentlich jünger — als das zehnte Buch. Damals entstand die grosse Hauptmasse der vom Adhvaryu zu recitirenden Texte. Damals wird auch von den Hotarpriestern die prächtigere Ausgestaltung ihrer alten Litaneien und die Ausschmückung des Opfers mit zahlreichen neuen Recitationen durchgeführt worden sein, indem man theils dem alten Ṛigvorrath massenhaft Texte entnahm, welche man in veränderte Verbindungen brachte und veränderten Bestimmungen anpasste, theils aber auch durch neu hergestellte liturgische Verse die übrig bleibenden Lücken ausfüllte.

So ist das liturgische System entstanden, welches, als die ältesten Brâhmaṇatexte verfasst wurden, im Wesentlichen als ein constantes da war und blieb, wenn auch seine Details sich innerhalb jeder Schule immer von Neuem modificirten. Es überschreitet den Kreis von Untersuchungen, in deren Mittelpunct der Ṛigveda steht, zu verfolgen, wie die Speculationen der Brâhmaṇazeit über dies Opfer eine Bewegung erkennen lassen, die zu dem Pantheismus

---

Handlung in der Ṛigzeit und der Yajuszeit veranschaulichen kann: die Yûpasprüche in Ṛv. III, 8 einerseits und in Taitt. S. I, 3, 5. 6 resp. den Paralleltexten andrerseits. Die zwei verschiedenen Zeitaltern entsprechende Verschiedenheit des Styls tritt überaus deutlich hervor.

der ältern Upanishaden führt, und wie dann weiter die älteren Upanishaden, von welcher Seite man sie auch betrachtet, in ihrem Gedankenkreis wie in ihren sprachlichen oder metrischen Eigenthümlichkeiten, sich immer wieder mit absolutester Sicherheit als das Aeltere, und zwar als das wesentlich Aeltere beweisen gegenüber derjenigen Literaturschicht, bei welcher eine Chronologie im vollen Sinne des Wortes auf dem Boden Indiens überhaupt erst anhebt: dieser feste Punct, von dem aus es der fortschreitenden Forschung immer sicherer gelingen wird, Wege und Richtungen durch die weiten Labyrinthe der altindischen Literatur und Geistesgeschichte zu bestimmen, ist die heilige Tradition des alten Buddhismus aus der Zeit um 400 vor Chr.

Assimilationen und Volksetymologien im Talmud.

Von

M. Grünbaum.

In die Kategorie der Wörter خارجة, נפקת ברא, Coureuse etc. (Z. D. M. G. XXXIX, 573 fg.) gehört auch Strossera bei Schneller (Die romanischen Volksmundarten in Südtirol, p. 199) in der Bedeutung „Mädchen von unordentlichen Lebenswandel, herumschweifendes Weib“. Schneller vergleicht dieses Wort mit Strutzer in der Bedeutung Metzger bei Schmeller (2. A. II, 822), da auch die Metzger viel umhergehen. Diese Zusammenstellung ist aber etwas weit hergeholt. Strossera ist gewiss nichts Andres als Strasserin, d. h. Strassen- oder Gassenläuferin (jetzt ist sie haussen, jetzt auf der Gassen wie Luther die Stelle Prov. 7, 12 übersetzt). Strasser ist bei Schmeller (II, 819) ein Strassenmacher, Arbeiter, der die Strasse besorgt, gleichzeitig wird ein mährisches Strasske, Vagabund, angeführt. Ein andres hierher gehörige Wort ist das von Miklosich (Die Fremdwörter in den slavischen Sprachen, p. 16) angeführte flandra, vulgivaga, serb. kleinruss. flondra, rumenisch flendurъ, lacinia. Miklosich hat den deutschen Ursprung dieses Wortes nicht erkannt. In Grimm's WB. findet sich (III, 1722) Flander, lacinia, Flanderl (nach Schmeller), flatterhaftes Mädchen, Flanderer, Flattergeist; ferner wird die Redensart „Ich bin von Flandern, gebe Einen um den Andren“ angeführt und dazu bemerkt, dass hiervon das in den slavischen Sprachen gebräuchliche Flandra als Schelte für ein leichtfertiges Weib entnommen sei. Dasselbe Wort findet sich aber auch in etwas veränderter Form bei Schneller (l. c. p. 110), nämlich Balandra, Balander, Balandron, das in den verschiednen Dialecten verschiedne aber doch nahe verwandte Bedeutungen hat, wie: unstäte, ausschweifende, liederliche Person — Betrüger, Spitzbube — unbesonnen u. s. w. Schneller bemerkt hierzu: „Sinn und Form stammen zu einem Part. pr. Wallender (ahd. Wallendaere, statt Wallaere), Pilger. Pilger und Wallfahrer standen von je in Italien in schlechtestem Rufe“. Dass der Begriff Wallfahrer leicht in den von Vagabund übergeht, zeigt sich auch anderswo. So heisst es bei Frisch (WB. I, 241 b, s. v. Farter):

„Rom-Farter, für einen bösen Buben, Jacobs-Bruder, Teutsche Sprichwörter f. 65 a s. hier in den Noten das franz. Gaufretier (Galefretier ist bei Littré s. v. Homme saus feu ni lieu, homme de rien). Wall-Farter, ist vor diesem in Gebrauch gewesen für Pilgrim, in böser Bedeutung, wie das französische Pelerin“. Ferner heisst es (I, 482 a): „Jacobs-Bruder, ein Pilgrim nach Compostell. Weil in dieser Pilgrims-Tracht mancher böser Bube verkappt war, ist der Namen Jacobs-Bruder von allerlei bösen Leuten gebraucht worden . . . Narren-Schiff fol. 37 b“. So auch stammt vom romanischen Romero, Romeo, Romier — ein nach Rom pilgernder Pilger überhaupt — das englische to roam, wie to saunter von Sainte terre, Aller à la sainte terre; beide Zeitwörter sind synonym mit to rove, to stroll, to linger und bezeichnen also das Herumlungern, das Stromen, Strolchen, Schlendern und die müssige Landstreicherei. Dennoch aber ist die Herleitung obigen Wortes von Wallender — welche Form zudem ungebräuchlich ist — eine sehr erzwungene. Weit näher liegt wiederum das Wort Flandern, dessen weite, gewissermassen flatternde, Bedeutung alle die angeführten Begriffe deckt. Zu dem „Zurechtlegen“ der fremden Wörter gehört es auch, dass man denselben gleichsam spielend eine Form gibt, die mit dem Inhalt einigermassen in Einklang steht, und gewiss ist Balandra ein sehr malerisches, tonnachahmendes Wort, das schon im Klange das lose Flittern und Flattern ausdrückt.

Bei diesem Spielen mit dem fremden Klange macht sich auch zuweilen der Witz geltend. Es liegt in der Natur der Sache, dass unter den assimilirten Fremdwörtern verhältnissmässig viele Wörter orientalischen Ursprungs sind; zu diesen gehört nun auch das englische und französische Wort für Korbflasche, Demi-john und Dame-jeanne. Als Etymologie des letzteren Wortes gibt Littré s. v. „Dame“ und „Jeanne“, man sieht aber nicht recht ein, wieso diese beiden Wörter hier zusammen kommen. In den englischen Wörterbüchern (G. P. Marsh in Wedgwood's Dictionary, Webster u. A.) werden beide Wörter von dem Namen der Stadt Damagan hergeleitet, die ihrer Glasarbeiten wegen berühmt sei. Bei Jaḳûṭ (II, ٥٣٩) und Abûlfidâ (Geogr. p. ۴۳۲) wird eine persische Stadt دامغان erwähnt; bei Cuche (p. ١٥۴) und Kazimirski wird داماجانه mit Dame-jeanne erklärt, und ebenso wird von Berggren, Bocthor, Marcel und Mallouf (Dict. français-turc 2. Ed. p. 146) Dame-jeanne mit داماجانه wiedergegeben. Letzteres Wort scheint mit dem Namen der Stadt identisch zu sein; das französische Wort ist jedenfalls eine Assimilation des arabischen Ausdrucks an französische Wörter und zwar — der Natur der Sache gemäss — eine humoristische. Das französische, der arabischen Form näher stehende, Wort ist wahrscheinlich das ursprünglichere, dagegen das englische Demi-john eine weitere Assimilation von Dame-jeanne an englische Wörter.

Wie bei diesem Worte so kommt es auch bei andren Wörtern vor, dass bei den verschiednen Wandrungen aus einer Sprache in die andre auch Wandlungen der Form stattfinden. Ein ungeheuer weit verbreitetes Wort ist — wie Pott bemerkt (Z. D. M. G. XIII, 381) — der orientalische Ausdruck für Hosen. Im Hindustani ist übrigens, wie aus den WBB. zu ersehen, neben شلوار auch شروال in Gebrauch; bei Lane werden s. v. شروال als der Vulgärsprache angehörige Formen auch شَروال und شَلوار angeführt. Es ist nun sehr natürlich, dass diese weiten Hosen auf ihren weiten Reisen auch eine erweiternde Assimilation erfahren haben; diese findet sich in „Sherryvallies“, ein spezifisch americanisches Wort zur Bezeichnung dicker Lederhosen, die (beim Reiten) über die gewöhnlichen Beinkleider angezogen werden. Wenn Bartlett in der zweiten Ausgabe seines Dictionary of Americanisms dieses Wort vom franz. Chevalier herleitet — in Webster's Dictionary wird das Wort ebenfalls angeführt, aber ohne Angabe des Ursprunges — so geschieht das wohl in Ermanglung einer besseren Erklärung, da ihm die Wörter śalwâr, śarwâl mit ihren Verzweigungen unbekannt waren. Sherryvallies ist eine Assimilation von śarwâl an Sherry und Valley, in ähnlicher Weise wie man Asparagus in Sparrow-grass, Frontispice in Frontispiece und Buffetier in Beaf-eater verwandelte.

Statt der sachlichen ist es zuweilen eine lautliche Assimilation, oder — je nachdem — eine Dissimilation, da die Volkssprache für Beides eine ausgesprochne Vorliebe hat. So heisst z. B. der Bernstein im Vulgärtürkischen — nach Zenker s. v. — كهربار und كهلبر (wovon das südslavische ćilibar bei Blau, Bosnischtürkische Sprachdenkmäler p. 11), und wie nun die Wörter der Volkssprache besonders leicht in andre Idiome übergehen, so ist aus der assimilirten Form des ursprünglichen كهرب das neugriechische Wort für Bernstein, *Κεχριμπάρι*, entstanden.

Die Assimilation eines ursprünglich semitischen Wortes an ein griechisches findet sich auch bei einem andren Worte, *Χάραγμα*. Du Cange (Gloss. ad script. med. et inf. graec.) erklärt dieses Wort mit pecunia, moneta signata; s. v. *Χαράτζι* bemerkt er: Pecunia, idem quod *Χάραγμα*, propr. vero vectigal s. tributum. Dehèque (Dictionn. grec moderne p. 657) sagt s. v. *Χάρατζι*: „caratch ou taille, espèce de capitation . . . . qu'on perçoit sur les chrétiens . . . racine: *Χαράσσω*, faire une marque, une taille“. Beide neugriechische Wörter sind aber natürlich aus خراج entstanden, *Χαράτζι* entsprechend dem gewöhnlichen Uebergang von ج in *τζ*, wie *ἀτζαμής*, Neuling, Lehrling von عجمی, das im Türkischen Neu-

ling, unerfahren bedeutet, *Χατζῆς* aus حاجى, *Τζιμπούκι* aus چبوق, Rohr, Pfeifenrohr, *τζομπάνος* aus چوبان, Hirte, *τζουτζές* aus جوجه, Zwerg, *τζάρκι* aus چرخ, Rad, *τζελάτης* aus جلّاد, Henker, *καμτζίκι* aus قمچى, Peitsche und noch viele andre, darunter auch italienische Wörter, deren weiches C sich ebenso in ζ verwandelt (was übrigens auch im venezianischen Dialekt sehr gewöhnlich ist) wie *κάλιτζε*, Kelch von Calice, *τόρτζα* von torcia, Fackel, *τζιρούτζιγος*, Chirurg, in der Volkssprache Cirucigo u. m. a.

Wenn also Mussafia s. v. כרג sagt, dass auch im Griechischen eine Art Abgabe כרגא genannt werde — welche Bemerkung Selig Cassel (Hallische Encyclop. Art. Juden, p. 8, N. 87) sonderbar findet — so dachte er dabei wohl an *Χάραγμα* oder *Χαράτζι*.

Auch im Talmud kommen derartige Assimilationen vor, nur mit dem Unterschiede, dass während in den hier angeführten Wörtern — und in vielen andren n i c h t angeführten — die orientalischen Wörter ein abendländisches Gepräge erhalten, im talmudischen Sprachgebrauch natürlich das Umgekehrte der Fall ist.

Dass „Orange“ — ebenso wie Choucroûte aus Sauerkraut, welches letztere Wort in den americanisch-englischen WBB. als a german dish vorkommt — aus einer Umdeutung entstand, wird von Diez (s. v. Arancio) erwähnt. Es scheint aber, dass das talmudische Wort für Orange, אתרוג, seine Form ebenfalls einer Umdeutung verdankt. Rapoport (Erech Millin s. v. p. 253 fg.) führt den Commentar des Nachmanides zu Lev. 23, 40 an, woselbst die Ansicht ausgesprochen wird, das Wort אתרוג entspreche dem הָדָר der Bibelstelle und gehöre zur selben Wortfamilie wie מְרַגַּג לְמֶחֱזֵי, womit Onkelos das נֶחְמָד לְמַרְאֶה Gen. 2, 9 (in der Peschito ܪܓܝܓ ܠܡܚܙܐ) und womit derselbe לא תחמד (Exod. 20, 17; Deut. 5, 18) übersetzt. (In den gewöhnlichen Ausgaben ist לא תרוג die Uebersetzung von ולא תתאוה im letzteren Verse, die Peschito übersetzt aber allerdings לא תחמד mit ܠܐ ܬܪܓ und ܠܐ ܬܪܓ); auch das talmudische שפר ארג נכסין — eine in der כתובה vorkommende Formel — gehöre zu diesem Wortstamm. Rapoport vermuthet, dass dieser Anklang des Wortes אתרוג an מרגג, רגיג die Veranlassung gewesen, dass im Midrasch (Ber. R. s. 15) die verbotne Frucht des Paradieses mit dem אתרוג identifizirt wird. Ferner führt Rapoport eine Talmudstelle an (Kidduschin 70 a), in welcher eine Aeusserung Samuel's erwähnt wird, dass wenn Jemand das Wort אתרונגא gebrauche, diese (gezierte und gesuchte) Ausdrucksweise ein Zeichen von Hochmuth sei; man solle entweder אתרוג sagen wie die Gelehrten oder אתרוגא wie die gewöhnlichen Leute sprechen. Der Grund — meint Rapoport —

wesshalb אתרונגא, also das persische ترنج, missliebig gewesen, sei darin zu suchen, dass אתרוג der gesetzliche und traditionelle Ausdruck für diese spezielle Art von Citrus sei; אתרוג werde nämlich im Talmud im allgemeinen Sinne des Wortes für Citrone oder Orange gebraucht (wie z. B. Sabbath 109b), der am Laubhüttenfeste gebrauchte אתרוג hingegen sei eine Art Citrone; auch bei Freytag werde ترنج mit Citrone erklärt, während in dem von Seligmann übersetzten liber fundamentorum pharmocologiae des Abu Manṣûr die arabische Form اترج und die persische ترنج sei (cf. Muwaffaḳ, Text p. ٩, Uebersetzung II, p. 18). Levy's Uebersetzung des Wortes אתרוג mit Orange (Chald. WB. I, 78, Neuhebr. WB. I, 186) ist in der That unrichtig, denn dieser traditionelle Ethrog, der in Folge seines jährlichen Gebrauchs in jüdischen Kreisen ebenso bekannt ist wie nur irgend eine heimische Frucht, gleicht an Farbe und Gestalt durchaus einer (gewöhnlichen) Citrone. Auch Munk gebraucht dafür (Palestine, p. 188 b) das Wort Cédrat, indem er zugleich auf Josephus (Antt. III, 10, 4, XIII, 13, 5) und Haverkamp's Noten (I, 175) verweist. Cédrat heisst eine Art wohlriechender Citrone (Bisamscitrone, italienisch Cedrato), wohl ähnlich der von Hehn (Culturpflanzen etc. p. 389) erwähnten Citronat-citrone, citrus medica, cedra; auch die von Hehn nach Dioscorides angeführten Merkmale als längliche und runzliche Frucht passen auf den Ethrog. Bei Littré s. v. Cédrat (citrus medica) wird auch die Benennung mit Citronnier des juifs angeführt, was ohne Zweifel auf den Ethrog Bezug hat. Bei Humbert (Guide etc. p. 52) heisst es: Cédrat, كبّاد = ترنج (Alger) = اترج; bei Marcel (p. 119) wird Cédrat mit ترنج, bei Berggren (p. 152. 842. 850) mit اترج, كبّاد wiedergegeben. Bei Vullers ist ترنج. coll. اترج = malum citreum (تفاح مائى); im Gazophylacium l. Persarum (p. 57) ist Cedro = ترنج, bei Lane wird s. v. ترنج, ترج (I, 301 fg.) die Bedeutung citrus medica or citron sowie die ägyptische Benennung zweier Arten mit ترنج مصبع und ترنج بلدى angeführt; zugleich wird auf Golius verwiesen, welcher s. v. ترج und s. v. ترنج, diese Wörter sowie اترج mit אתרוג, citreum, malum medicum, imprimis magnum erklärt. In Nemnich's Catholicon werden (s. v. Citrus, I, 1050) nach Forskål (Flora aeg. p. LXII und 142) verschiedne Sorten der Citrus medica erwähnt, darunter كبّاد, Turundj (ترنج

vel طرنج) baeledi und Turundj m'sabba. Auch Ibn Beitar (ed. Bulâk, p. ١٠, Notices et extraits, XXIII, 21 fg.) versteht unter اترج die Citrone — Cidron, *μηδικός*, wie es in der französischen Uebersetzung heisst: Das ersieht man schon aus der gleich zu Anfang angeführten Stelle des Dioscorides (I, c. 166), in welcher von der Citrone die Rede ist. Dass — wie Dioscorides sagt — der Citronenbaum das ganze Jahr hindurch Früchte trägt, bemerkt auch Plinius (H. N. XII, 3 ed. Sillig, ed. Lemaire XII, 7). Letztere Stelle führt Rapoport an (p. 255) und vergleicht damit eine mehrfach vorkommende Stelle (Sukka 35 a, jerus. Talmud ibid. III, 5, Wajikra R. sect. 30), in welcher das הדר Lev. 23, 40 הָדָר gelesen und dahin erklärt wird, es sei das die Frucht, die Jahraus Jahrein am Baume bleibt — הדר באילנו משנה לשנה, nämlich der Ethrog; Rapoport sieht darin einen ferneren Beweis dafür, dass letzterer zu den Citronen gehöre.

Ausser اترج finden sich bei Ibn Beitar noch davon abgeleitete Formen, wie بقلة الاترجية und ترنجان = Melisse citronelle, citrago (ed. Bulak, p. ٧٤, p. ١٠٤, p. ١٣٧, Notices et extraits, p. 184, No. 221, p. 249, No. 326, p. 310, No. 421). Zu ترنج ماهي bemerkt Ibn Beitar (ibid. p. ١٣٩ und p. 313, No. 421) es werde so vom Lande ماه und nicht vom Wasser benannt, sonst wäre man fast geneigt, diese Benennung mit der von Rapoport (p. 254) angeführten Talmudstelle (Sukka 35 a) in Zusammenhang zu bringen, in welcher Stelle das הדר Lev. 23, 40 אידור gelesen wird, wie auf griechisch das Wasser אידור heisse (im Aruch und bei Buxtorf col. 600 הידור), weil dieser Baum am Wasser wachse. Rapoport erwähnt gleichzeitig auch Aquila's Uebersetzung mit *ὕδωρ* (cf. Buxtorf l. c., Schleussner s. v. *ὕδωρ*, V, 363), das aber *αδωρ* oder *ωδορ*, entsprechend dem הָדָר, zu lesen sei.

Dass die Frucht des verbotnen Baumes der Ethrog gewesen sei ist nur eine der verschiednen Ansichten, die in der von Rapoport erwähnten Midraschstelle (Ber. R. s. 15) sowie im Talmud (Berachoth 40 a) angeführt werden. Nach der Meinung des R. Meïr war der Baum ein Weinstock, nach der eines Andren ein Feigenbaum, nach einer dritten Meinung war es ein Baum, welcher Weizen trug, der damals eine Baumfrucht war. Es ist das also dieselbe Meinungsverschiedenheit wie die von Zamaḫšarî (I, ٩٩) und Baiḍawî (I, ٥٢) zu Sur. 2, 33 angeführte. Auch der Benennung des Citrus decumanus mit Adamsapfel liegt, wie Nemnich s. v. (I, 1055) bemerkt, die Sage zu Grunde, dass derselbe die Frucht gewesen sei, von welcher Adam ass. Hehn (p. 391) führt eine Stelle aus Jacobus de Vitriaco an, in welcher es von demselben Citrus decumanus (Pompelmuse) heisst: in quibus quasi morsus hominis cum dentibus

manifeste apparet et idcirco poma Adam ab omnibus appellantur. Auch in Sander's WB. (s. v. Apfel, I, 37) heisst es — unter Hinweisung auf Gen. 3, 6 — vom Adamsapfel, derselbe werde von den Juden am Laubhüttenfeste benutzt; es sei das eine Frucht, der Furchen auf der Schale das Ansehen von Einbissen geben.

Bei der Wahl der Form אתרוג mag nun in der That der Anklang an das aramäische ܐܬܪܘܓ, ܪܓ massgebend gewesen sein, es wäre demnach eine Assimilation oder Umdeutung. Ein andres hierher gehöriges Wort ist סבלונות, Geschenke, besonders Brautgeschenke. Buxtorf führt (col. 1422) die Meinung Maimonides' und Levita's an, wonach das Wort von סבל gebildet wäre. Das ist aber schon desshalb unwahrscheinlich, weil סבל auch im talmudischen Sprachgebrauch nur vom Tragen schwerer Lasten gebraucht wird. סבלונות ist eine Assimilation des griechischen *σύμβολον* an סבל und wird statt des gewöhnlichen Wortes für Geschenk דורון (*δῶρον*), מתנה, speziell für Brautgeschenke gebraucht — wie ähnlich syrisch ܕܘܪܐ, *ἡ δωρεά*, donum nuptiale (Bernstein's Glossar zu zu Kirsch's Chrest. p. 105) — weil diese eine Art Tesserae oder Symbole der Zuneigung sind. Das von Buxtorf l. c. aus dem jerus. Talmud (Pesachim VIII, 4) angeführte סינבול, das dort von einer Gesellschaft בני חבורה gebraucht wird, ist das griechische *συμβολή*, während es bei dem gleichbedeutenden סבולת, Picknick, syr. ܣܘܒܠܐ fraglich ist, ob dasselbe ebenfalls eine Assimilation an ein bekanntes hebräisches Wort ist oder nicht. Wenn aber Sachs (Beiträge, II, 101, I, 181) זבול für *σύμβολον* erklärt, so ist das, wie ich früher bemerkt habe (Z. D. M. G. XXIII, 640, N.), entschieden unrichtig; die Erklärung R. Tam's, von welcher Sachs sagt, dass sie ungerechtfertigt scheine, ist die richtige und demnach מזבלים eine absichtliche Entstellung von מזבחים sowie זבול — ähnlich dem von Sachs angeführten נבול — eine absichtliche Entstellung des Wortes זבוח ist, welches Midrasch Tanchuma hat.

Zu den assimilirten Wörtern gehört wahrscheinlich auch מסתורין, das zuweilen statt מסטורין vorkommt. Allerdings ist die Bemerkung Buxtorfs (col. 1230) richtig, dass das Wort nicht von סתר abzuleiten sei, allein eine Assimilation an Letzteres hat allem Anschein nach Statt gefunden. Auch bei dem von Sachs (II, 77) angeführten אגמון statt הגמון, *ἡγεμών* war vielleicht der Anklang an das biblische אגמון (Jes. 9, 13. 19, 15) massgebend, das im Targum mit ריש והגמון שלטון ואיטרון wiedergegeben und von Raschi und Kimchi z. St. mit „Herrscher, Anführer" erklärt wird. Wie hier das א statt eines ה, ist bei dem Worte בימה, *βῆμα*, statt בימא ein ה statt des א gewählt worden wegen des Anklanges an במה, locus excelsus.

Auch das talmudische קטלא gehört allem Anscheine nach zu dieser Kategorie. Geiger (Lehr- und Lesebuch zur Sprache der

Mischna I, p. 6 fg.) führt mehrere unrichtige Herleitungen talmudischer Wörter an, darunter die Erklärung, welche Bertinoro (zu Sota I, 6) von dem Worte קטלא, catella, Halskette gibt — es stamme von hebr. קטל, weil nämlich die Frauen die Kette so fest anlegen, dass sie sich damit würgen. In dem Wörterbuche Or Esther der Brüder Bondi werden s. v. קטלא (p. 222 fg.) mit gewohnter Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit alle auf dieses Wort bezügliche Talmudstellen sowie die Commentare zu denselben angeführt, darunter die Mischna Sabbath VI, 1 (f. 57 a), in welcher קטלא vorkommt, sowie die Gemara (ibid. 57 b) welche mit Bezug auf dieses Wort sagt: Eine Frau würgt sich selbst — אשה חונקת את עצמה — weil sie (durch das Hervortreten des Fleisches) so das Ansehen einer beleibten Person (בעלת בשר) erhält. Ferner wird die Erklärung des Maimonides im Mischnacommentar z. St. sowie zu Kelim XI, 8 angeführt, dass nämlich unter קטלא eine Halskette zu verstehen sei, die so fest anliege, als ob man sich mittelst derselben erwürgen wolle, und desshalb heisse sie קטלא, d. h. Würgerin, חונקת, auf arabisch מכנקה. Uebrigens sagt auch Hai Gaon in seinem von Rosenberg edirten Commentar (קובץ מעשה ידי גאונים p. 8) קטלא heisse auf arabisch — בטיית, welchen Ausdruck Hai Gaon entsprechend dem arab. طبي, stets gebraucht — מכנקה. Im Muḥîṭ al-Muḥîṭ (s. v. خنق, p. ٦٠٢) heisst es nun: والمخنقة القلادة جمع مخانق ومخانيق. Desselben Ursprungs ist auch خنقة. Collier d'or, in Dozy's Supplément.

Im Or Esther wird ferner die Erklärung des Aruch s. v. קטלא angeführt, wonach das Wort einen eng anliegenden und zuschnürenden Halsschmuck bezeichnet, der auf Italienisch מורינא heisse. Letzteres Wort erklärt Or Esther, unter Hinweisung auf Isidor Origg. 19, 31, mit Murena, eine Art schlangenförmiger Halskette. Wie aus Forcellini s. v. Muraenula zu ersehen übersetzt Hieronymus die Stelle Cant. 1, 10 mit Muraenulas aureas faciemus tibi, ersteres Wort in der Bedeutung Torques ad muraenae figuram; an einer andern Stelle (Ep. 24, 3, Comm. in Jes. 2, 3. 18) heisst es: Aurum colli sui, quod vulgus muraenulam vocat. Diese, von der Aehnlichkeit mit einer Muräne hergenommene, Benennung war also zur Zeit des Aruch noch in der italienischen Volkssprache gebräuchlich. Ausserdem aber heisst es im Aruch, dass Manche das Wort קטלא mit dem הן יקטלני Hiob 13, 15 in Verbindung bringen, d. h. also es von קטל herleiten. Jedenfalls ist Bertinoro weder der Erste noch der Einzige, der das Wort in diesem Sinne erklärt, und so liegt es nahe anzunehmen, dass das lat. Diminutiv von Catena — welches letztere als قطينة. chaîne d'or, qui entoure le cou d'une femme, im Dialekt von Algier vorkommt (Journ. asiat. 1886, Oct.-Nov. p. 367) — also Catella in der That dem hebräischen Worte assimilirt

worden sei und zwar als Volksetymologie und in scherzhafter Weise, wie man ähnlich im Deutschen die Hemdekragen „Vatermörder“ nennt oder nannte. Der Plural קטלאות hat entschieden eine semitische Form, wie ספסלים von ספסל, Subsellium und andre von Dukes (Die Sprache der Mischna p. 56) angeführte Wörter; auch in dem von Dukes (p. 57) und Sachs (I, 4) erwähnten מקרדין berühren sich קרד, גרד und Carduus in eigenthümlicher Weise.

Zu den assimilirten Wörtern gehört auch — nach Luzzatto's sehr einleuchtender Meinung — das im Midrasch (Bereschith R. s. 49 zu Gen. 18, 28) vorkommende חלק סדרא. Dass dieses Wort das griechische *Κλεψύδρα* sei, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Zusammenhang; so wird dasselbe auch von Mussafia s. v. erklärt, welcher zur Erläuterung der Midraschstelle noch hinzufügt, dass man nach diesem „Wassersstehler“ — גונב מים — genannten Zeitmesser (auch bei Albîrûnî p. ٢٩٢ Z. 23 wird Klepsydra durch سرقة الماء ausgedrückt) die für den Ankläger, קטיגור, oder für den Vertheidiger, סניגור, anberaumte Zeit bemessen habe, nur aber sei הלבסדרא, in einem Worte, zu schreiben. David Cohen de Lara welcher dieses Wort in seinem Wörterbuche עיר דוד sive de convenientia vocabulorum rabbinicorum cum graecis etc. ebenfalls (p. 38) mit *Κλεψύδρα* erklärt — „instrumentum per quod aqua sensim et quasi furtim destillat“ — schreibt dasselbe in zwei Wörtern חלק סדרא. Diese Schreibweise wird auch von Luzzatto — in dem von Rosenkranz edirten zweiten Theil von Jes. Berliners „Additamenta“ zum Aruch f. 120 a — für die richtige erklärt, da auch in einem handschriftlichen Midrasch so wie im Jalkut zu Gen. 18, 28 (§ 83) das Wort חלק סדרא geschrieben sei, und weil es andrerseits ganz unbegreiflich wäre, wesshalb man הלבסדרא statt קליפסידרא gewählt. Luzzatto vermuthet nun, dass man auch in den jüdischen Lehr- und Versammlungshäusern eine Klepsydra als Zeitmesser gehabt, und dass die abgelaufene Uhr ebenfalls ein Zeichen zur Beendigung gewesen sei, und dann habe man sie assimilirend חלק סידרא genannt, d. h. der Vortrag (oder die Versammlung) ist zu Ende. חלק סידרא wäre demnach ein Wortspiel oder vielmehr eine Volksetymologie, wie dergleichen mehrere — aus dem Gebiete der deutschen Sprache — in Aufrecht-Kuhn's Zeitschrift (I, 1 fg.) von Förstemann und mit Bezug hierauf in Steinthal-Lazarus' Zeitschrift (I, 379 fg.) von Tobler, so wie in einer besondren Schrift von R. G. Andresen aufgezählt und besprochen werden.

Dass חלק סידרא die Umdeutung und Umgestaltung von Klepsydra sei, ist um so wahrscheinlicher, als in der jüdischen — wie in der arabisch-persischen — Litteratur Wortspiele von jeher sehr beliebt waren — und nicht nur Wortspiele sondern auch Wortspielereien. Zu letzteren gehören die von Geiger (Lehrbuch z. Spr. d. Mischna p. 15) und Sachs (Beitr. II, 69) nach Sabbath 77 b angeführten Erklärungen von דשא mit דרך שם, von דרגא mit

דרך גג, von ביתא mit בא ואיתיב בה, von לבושא mit לא בושה, wobei denn hebräische und aramäische Formen in einander spielen. Eine andre Art von Wortspielerei bietet die von Delitzsch (Wissenschaft, Kunst, Judenthum, p. 238. Zur Geschichte d. jüdischen Poesie, p. 156, hier als Beleg dafür, dass ה wie ח ausgesprochen wurde) angeführte Talmudstelle (Erubin 53 b), in welcher z. B. אושפיזא durch (איש־פה־זה) גבר פום דין und תרדין בחרדל mit (טור דין הר דל) שור משפט טור מסכן ausgedrückt wird, indem — wiederum unter Anwendung der beiden Idiome — ein Wort in die einzelnen Theile zerlegt wird und diese, wie bei der Charade und dem Rebus, durch andre entsprechende Wörter wiedergegeben werden. So wird ähnlich bei Moḳaddesi (p. ٣٠ ed. Garcin de Tassy) das persisch-arabische ياسمين in die zwei Wörter مين, ياس zerlegt; im Anwâri Suheili (ed. Ouseley p. ٢٥١) wird der hohe Werth der Agricultur durch den Nachweis veranschaulicht, dass زرع aus زر und عين zusammengesetzt sei, also doppeltes Gold repräsentire; andre Beispiele bieten die Charaden in De Sacy's Chrestomathie (III, ٥٩ fg.) sowie viele Stellen Ḥariri's. So hat man auch schon das lateinische Honor in das hebr. הון und das französische Or zerlegt, um darzuthun, dass Geld Ehre bringe.

In der Talmudstelle werden die einzelnen Sylben zugleich in eine andre Sprache übersetzt, und da dergleichen doch immer erst Nachdenken erfordert, so wird im Midrasch zu Koheleth 1, 8 mit Bezug auf dieses שור משפט טור מסכן und ähnliche Spielereien gesagt: (Dergleichen) leere — oder müssige — Worte ermüden den Menchen — דברי הבטלה מיגעין את האדם. Aug. Wünsche's Bezeichnung dieser Charaden als „wunderliche Metapher" (M. Koheleth, Nachträge u. Verbesserungen p. 163, N.) ist nicht zutreffend.

Die beiden Welten bei den arabisch-persischen und bei den jüdischen Autoren.

Von

M. Grünbaum.

So wie فَنَاء — in دار الفناء — wird auch فِنَاء zuweilen als Bild der diesseitigen Welt gebraucht. So heisst es im Muḥîṭ al-Muḥîṭ (s. v. فنا, p. ١٦١٣٧): والفناء الوصيد وهو ساحة امام البيوت ومنه الحديث ارتحلى من الفناء اى من سعة الدنيا الى ضيق القبر .... Dieselbe Vergleichung mit einer Vorhalle findet sich, nur in andrer Weise, auch in der von Buxtorf (Florilegium hebr. 222, s. v. Mundus) angeführten Stelle der Pirke Aboth (IV, 16): Mundus hic similis est vestibulo (פרוזדור) respectu mundi futuri; praepara teipsum in vestibulo, ut possis ingredi in triclinium (טרקלין). Der von Buxtorf (p. 224) ohne nähere Angabe aus Maimonides angeführte Satz העולם הזה הוא דרך ומעבר לעולם הבא findet sich in Maimonides' Commentar zu eben dieser Stelle der Pirke Aboth. — Die diesseitige Welt, diese Welt — עולם הזה, ܥܠܡܐ ܗܢܐ, *αἰὼν οὗτος* — wird durchaus als Vorbereitungsort für jene Welt, also für die zukünftige, noch zu kommende Welt — עולם הבא, ܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ, ܥܠܡܐ ܕܐܬܐ, *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*, *ὁ μέλλων*, *ὁ ἐκεῖνος* — betrachtet, und wird so namentlich oft mit dem Rüsttag, dem Vorabend des Sabbath — ערב שבת — verglichen, wie andrer Seits der Sabbath Symbol und Abbild der jenseitigen Welt ist. Diese Vergleichung findet sich sowohl in Talmud- als auch in Midraschstellen, wie z. B. Aboda Zara 3 a, Midrasch Ruth 1, 17, M. Koheleth 1, 15. An den letzteren Stellen wird zugleich das Diesseits mit dem bewohnten Festlande, das Jenseits

mit dem Meere und mit der Wüste verglichen, auf dem ersteren muss man sich für die letzteren vorbereiten. Oft auch wird — ähnlich wie غدًا, غدا — der kommende Morgen als Bezeichnung des Jenseits gebraucht. So wird z. B. in der Erzählung von Acher und R. Meïr (M. Ruth 3, 13, T. jerus. Chagiga, II, 1) von dem Letzteren das לִינִי הַלַּיְלָה . . . שִׁכְבִי עַד הַבֹּקֶר Ruth 3, 13 auf das Ruhen im Grabe und auf das Jenseits angewandt. An دار الفناء und دار البقاء erinnert die Benennung dieser Welt als עלמא דשקרא und jener Welt als עלמא דקשוט (Wajikra R. sect. 26, Jalkut Sam. § 139).

Die Vergleichung des Lebens mit dem Wandern der Nomaden findet sich schon Gen. 47, 9 (dem ܝܘܡܝ ܫܢܝ ܬܘܬܒܘܬܝ, womit die Peschito dieses ימי שני מגורי wiedergibt, entspricht das ܠܒܘܫܐ ܕܬܘܬܒܘܬܐ des Ebdjesu Z. D. M. G. XXIX, 527) sowie in andern von v. Bohlen z. St. und von Gesenius (Thes. s. v. גור) angeführten Stellen. In den späteren jüdischen sowie in den arabischen Schriften ist das diesseitige Leben eine Wandrung, deren Ziel und Endpunct die jenseitige Welt ist. So z. B. erblickt Abûlfarâǵ in der Wallfahrt nach Mekka ein Symbol des Austrittes aus dieser und des Eintretens in jene Welt: الحج . . . . وهو مثال الخروج عن الدنيا والاقبال على الآخرة (Hist. dyn. p. 171, Pococke, Specimen hist. Arab. p. 28). Mit der Vorstellung des Lebens als einer Reise steht eine andre in innigem Zusammenhang, dass nämlich die guten Handlungen, insbesondre die Mildthätigkeit als eine nothwendige Reisezehrung, als Viaticum (ازواد, زاد, זוודא) zu betrachten sind. Das אורחא רחיקתא וזוודאי קלילא, das bei Buxtorf (col. 653) und Levy (Chald. WB. I, 214) s. v. זודא angeführt wird, sagte Mar ʿUkba kurz vor seinem Tode und schenkte die Hälfte seines Vermögens den Armen. In durchaus ähnlicher Weise ruft in der merkwürdigen Stelle bei Masʿûdi (Prairies d'or, IV, 447) ʿAli aus: اه من قلّة الزاد وبعد السفر ووحشة الطريق. Aehnlich heisst es bei Gazzalî (Schmölders Essai etc. p. ٣٨): ومنادى الايمان ينادى الرحيل . . . . فلم يبق من العمر الا القليل وبين يديك السفر الطويل . . . . فان لم تستعدّ الان للآخرة فمتى تستعدّ . . . Wenn es

nun ferner in dem Gebete am Schlusse von Gazzalî's ايها الولد (ed. v. Hammer-Purgstall p. ٣٩) heisst اجعل التقوى زادنا so hat das ohne Zweifel Bezug auf den Spruch Sur. 2, 193 فان خير الزاد التقوى. Im Gegensatze hierzu wird in Ta'lebî's „Vertrauter Gefährte des Einsamen" (ed. Flügel, p. 43, No. 46) als Ḥadîṯ (في الخبر) angeführt: بئس الزاد الى المعاد ظلم العباد.

Auch in den מוסרי הפילוסופים des Charizi (oder Ḥonein b. Ishak), welche unter dem Haupttitel שבת תחכמוני (Makamen der — oder des — Weisen, zugleich Anspielung auf 2 Sam. 23, 8) und einem etwas veränderten speciellen Titel im Cod. 342 der Hof- und Staatsbibliothek zu München enthalten sind (cf. Steinschneiders Katalog p. 153), heisst es f. 87 b מבחר הצידה אשר תצטייד בה ליום מועדך. Die beste Wegzehrung, mit der du dich versehen kannst für den dir festgesetzten Tag (des Todes oder معاد wie oben). Hier ist ohne Zweifel das Wort הצדקה (wie im späteren Sprachgebrauch auch die Wohlthätigkeit heisst, die in den jüdischen Schriften ganz besonders als צדה זודא betrachtet wird) oder ein ähnliches ausgefallen. (Eine gedruckte Ausgabe der מוסרי הפילוסופים steht mir leider nicht zu Gebote.) Dieser Spruch ist übrigens — was hier gelegentlich zu bemerken gestattet sein möge — einer derjenigen Sprüche, die (f. 87 a, 87 b) unter der Ueberschrift וזה מוסר פילוסופי השדים הזכירו לפני שלמה בן דוד ע"ה. (Das ist die Weisheitslehre der Philosophen unter den Dämonen, die sie vor Salomon Sohn David's äusserten) mitgetheilt werden, und zwar finden sich hier dieselben Stellen, die von Aug. Müller (Z. D. M. G. XXXI, 524) nach dem arabischen MS. angeführt werden. So heisst es gleich zu Anfang als Fortsetzung und Erläuterung der Ueberschrift: Denn auf einem Orte unter den Inseln des Meeres giebt es sehr weise Dämonen, und er (Salomon) wünschte ihre Worte zu hören und er befahl dem Winde und dieser trug ihn auf seinen Flügeln und setzte ihn an jenem Orte nieder, und da versammelten sich um ihn alle Dämonen und er verlangte, dass jeder von ihnen ihm das mittheile, was er von (den Lehren) der Weisheit wisse, und die Zahl aller Versammelten war 110 — כי יש במקום מאיי הים שידים מחוכמים ורצה לשמוע דבריהם וצוה על הרוח ונשאתהו בכנפיה והורידהו במקום ההוא ויתקבצו אליו כל השידים וישאל מהם לזכור כל אחד מה שידע מן החכמה והיה מספר כל

המתקבצים אליו מאה ועשר (In dieser, wie in einer andren HS. des Charizi — Cod. h. 210 — kommt זכר und זכרון durchaus im Sinne des arabischen ذكر vor). Am Schlusse (f. 89 b) heisst es: Und als sie ihre Reden beendet hatten, schrieb Salomon ihre Weisheit auf und kehrte zu seinem Orte zurück וכאשר השלימו דבריהם כתב שלמה בן דוד חכמתם ושב למקומו. Von einem كتب حكمة steht also hier nichts, allerdings aber findet sich hier der von Aug. Müller angeführte Spruch als der 28. (88 a): בית הצורך תכיר חבריך, wobei es also statt des אח in den Proverbien und dem اخيك des arabischen MS. „deine Freunde" heisst.

Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des diesseitigen Lebens — الحيوة الدنيا — auf die in einzelnen Korânstellen hingewiesen wird, bilden ein in den späteren Schriften vielfach behandeltes Thema, dessen einzelne Variationen mitunter sehr drastisch sind. So z. B. الدنيا قنطرة (Freytag, Provv. Arr. I, p. 495, No. 79) — الدنيا عسل مشوب بسم وفرح موصول بغم — الدنيا قحبة فيوم عند عطار فيوم عند بيطار — الدنيا كسراب الفخ (ibid. T. III, p. 159, No. 964—966). الدنيا غرور war — vielleicht mit Bezug auf Sur. 57, 20. 31, 33. 35, 5 — die Devise Moâ'wija's II (Hottinger, Hist. or. 2. A. p. 513. Journal of the royal asiat. Society of Great Britain and Ireland, 1879, p. 126); ähnlich heisst es bei Ḥarîrî (2. A. p. ٢٦٦) فان الدنيا غرور والدهر عثور. Ferner wird bei Hottinger (l. c.) سرور المرء في الدنيا غرور als Wahlspruch 'Alî's angeführt. Bei Socin (Arabische Sprüchwörter und Redensarten, p. ١٣, No. ٥١٧) wird das Sprichwort angeführt: الدنيا جيفة وطالبوها كلاب; derselbe Spruch findet sich bei Hottinger (l. c. p. 515) und wird auch sonst erwähnt, so z. B. in De Sacy's Noten zum Pend-Nameh (p. 73) und in den Noten zu Ḥarîrî (T. II, p. 174). Dieselbe Vergleichung findet sich in einem aus der Neuzeit stammenden kleinen Gedichte — einem موال — das G. Dugat im Journal asiatique (1850, Oct. p. 341) mittheilt, und in welchem es mit Bezug auf die بنوا الدنيا heisst: يقاتل بعضهم بعضًا عليها مقاتلة الكلاب على الوقيسة . . . (وكيسة ist wohl ein Druckfehler). Bei Ṭanṭâwî (Traité de la langue arabe vulgaire p. 222) lautet ein

Spruch: اترك الدنيا وفيق ليس فى الدنيا رفيق انما الدنيا سفينة كل من فيه غريق. Auch im Katalog der Leipziger Rathsbibliothek wird unter den einem syrischen Codex am Rande beigefügten „Adagia lingua vulgari concepta et imperite scripta“ der Spruch angeführt (p. 312): الدنيا لاش من حبّها طاش ومن تركها عاش. sowie ferner: الدنيا قنطرة اعبروها ولا تعمروها. In einem bei Reinaud (Description des monuments mus. du cabinet de Mr. le Duc de Blacas, II, 275) angeführten persischen Spruche wird die Welt, oder vielmehr das wechselnde Geschick, das Leben mit seinen „Ups and Downs“, sehr hübsch mit einer Sanduhr verglichen: اين فلک همچو شيشهٔ ساعت است ساعه زبر وساعه زبر است.

Die Bezeichnungen des Diesseits mit دار الفناء und, als Gegensatz, des Jenseits mit دار البقاء gehören keineswegs ausschliesslich der höheren Sprache an, sie kommen vielmehr auch im alltäglichen Sprachgebrauch als euphemistische Umschreibungen vor. So führt Reinaud (l. c. p. 262) aus dem Briefe eines marokkanischen Gesandten die Stelle an: انتقل من دار الفنا لدار البقا, und ebenso heisst es in der Stelle aus Mirchond bei Wilken (Instit. ad fund. l. pers. p. 147): از دار فنا بسراى بقا انتقال. Im höheren Styl kommen nun neben diesen stehenden Epitheten der beiden Welten (الكونان, الداران, im Talmud שני עולמות) noch andre ähnliche vor. So wird z. B. in Ǵâmi's Jusuf und Zuleiḥâ (ed. v. Rosenzweig p. 166—169. 174. 175) diese Welt mit دير فنا — دلبهٔ تنگ — كاخ غم — غمكخانه, jene Welt mit اقليم بقا — كاخ دل افروز und ähnlichen Ausdrücken benannt. Statt des talmudischen זודא kommt das hebräische צדה in demselben Sinne in Ibn Gabirols Kether Malchuth vor — in der Bitte an Gott: אַל תַּעֲלֵנִי בַּחֲצִי יָמַי עַד אָכִין צֵדָה לְדַרְכִּי. Hier hat nun keine Entlehnung stattgefunden, wie wahrscheinlich auch das oben erwähnte מעבר des Maimonides nur zufällig an das قنطرة der Araber anklingt, allein es finden sich andre bemerkenswerthe Uebereinstimmungen, die auf eine Entlehnung aus arabischen Autoren schliessen lassen und um so mehr als die betreffenden hebräischen Schriften zumeist Uebersetzungen aus dem Arabischen sind und als auch bei Arabern und Persern

einzelne auf die Vergänglichkeit des irdischen Lebens bezügliche Bilder stereotyp geworden sind und häufig widerkehren. Ein Beweis dafür ist, dass bei Vullers unter امروز (pro این روز) auch die Bedeutung „in hac vita“ angeführt wird und ebenso unter سپنج (pro سه پنج) die von سرای سپنج خانه. دار سپنج، سپنج als mundus terrestris, wie denn auch s. v. سرای und s. v. این (I, 150) mehrere stehende Bezeichnungen sowohl dieser als auch jener Welt angeführt werden.

كل من عليه فان. Dieser Korânvers (Sur. 55, 26), welcher in den von Graf (Z. D. M. G. IX, 121 und Note) mitgetheilten Stellen Sa‘di's vorkommt, bildet gleichsam den Text zu mehreren andren daselbst vorkommenden Versen. Diese Welt ist die Brücke zu jener Welt (دنیا که جسر آخرتش), jene ist die Wohnung der Stetigkeit (دار القرار), diese ist ein Gasthaus (سپنج سرای), wer sie bewohnt, bewohnt ein Haus am Strom; die Erde ist ein Garten zur Saat für jene Welt; diese Welt hält nicht was sie verspricht; das Leben gleicht der schnell verblühenden Rose, es ist fünftägig (p. 104, 113, 115, 116, 121, 122).

Im Pend Nameh wird die Welt mit einer bunt gleissenden Schlange, voll Gift im Innern, verglichen. Sie ist eine stets den Geliebten wechselnde Buhlerin, ein falsches Weib, das sich schmückt und ihren Gatten berückt, um ihn schliesslich zu tödten. Heil dem, der sie dreimal — also unwiederruflich — verstösst (ed. De Sacy, p. ٢١, ٨٥). Die Welt gleicht einem Aase, einem Wassertropfen, sie ist wie eine Brücke, die man passirt, aber nicht bewohnt; sie ist ein Ort der Trauer (p. ٣٧, ٩٧, 228). Das Leben ist wie ein Hauch, seine Dauer beträgt fünf Tage (p. ١٢٩, ٢٢).

Im Anwârî Suheilî wird in der Vorrede (ed. Ouseley p. ٨) der Spruch angeführt: وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور (Sur. 3, 182); in dem darauf folgenden Verse wird das Leben ein kurzer Tranm genannt, der fünf Tage lang währt; ebenso wird (p. ٩٢) der Satz eingeflochten كل من عليه فان.

Gewissermassen als weitere Ausführung dieser Sprüche heisst es nun ferner: Die Welt ist ein Wirthshaus mit zwei Thüren, ein Karavanserai, eine armselige Hütte, ein Vorplatz, ein vorüber-

rauschenden Strom, eine Brücke, die man überschreitet — الدنيا قنطرة . . . . فاعبروها ولا تعمروها (p. ۴۴۴, ۵۴۰, ۳۱۸, ۴۰۶, ۴۰۵); sie ist wie ein tiefes Meer voll Ungeheuer (p. ۴۴۷). Sie gleicht einem Aase, das Tausende von Geiern umkreisen, die um dasselbe kämpfend sich gegenseitig zerhacken (p. ۵۳۶). An einer andern Stelle (p. ۳۱۷) wird der Spruch angeführt: وما هذا الحيوة الدنيا الا لعب ولهو (Sur. 6, 32; 47, 38; 57, 19), und in Verbindung damit wird die Welt eine Braut genannt, die schön aber treulos ist; die Genüsse die sie bietet sind wie die Haut einer Schlange, von Aussen glänzend, im Innern voller Gift; sie ist lauter Trug und Täuschung (غرور). Die Welt ist eine falsche Buhlerin, eine Braut die ihren Geliebten tödtet; im Garten der Welt ist keine Rose ohne Dornen, keine Freude ohne Leid, den Schatz des Glücks bewacht der Drache des Unglücks, ihr Scherbet ist Honig mit Gift gemischt; der Becher der Freude, den sie als Schenke darreicht, ist mit Bitterkeit gemengt (p. ۵۴۰, ۵۴۱, ۴۴۱, ۴۴۳, ۵۱۵, ۱۷۸).

Dass nun im Anwârî Suheilî der Schakal es ist, welcher (p. ۴۰۵) sagt: زرع يومكى وحصاد غدكى und dann ferner die Lehre gibt, dass man sich um die Dinge dieser trügerischen Welt, dieser vergänglichen Wohnung — عالم غدار وسراى فانى — nicht kümmern, sondern an das Morgen denken solle, und dass die heuchlerische Katze den Spruch ان الباطل كان زهوقا (Sur. 17, 83) anführt und den Rath ertheilt, dem Leben, das da verschwindet wie eine Wolke, nicht zu trauen und für jenes Leben sich Schätze aufzusparen (p. ۲۷۷, ۲۷۸) — darin liegt ein leiser Zug von Humor. Die Thierfabel hat einen humoristischen Grundton, wovon ja Reinecke Fuchs ein glänzendes Beispiel ist.

So wie nun aber am Schlusse des Koheleth (12, 8) es abermals wie zu Anfang heisst: הבל הבלים אמר קהלת הכל הבל, so kehrt auch am Schlusse des Anwâri Suheili nochmals der Spruch wieder: كل من عليها فان.

Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Lebens wird auch von Hafiz mehrfach drastisch geschildert, wie z. B. in der Stelle (ed. Brockhaus, T. I, p. 193, Vs. 9): كه جهان جمله سرابست, wo سراب zugleich ein Wortspiel mit dem vorhergehenden سر اب ist;

ferner: جهان وكار جهان جمله هيچ در هيچست (T. II, p. 272, No. 350) und ähnlich T. III, p. 222, No. 654 — allein in diesen und in andren Stellen enthält die Darstellung der Vergänglichkeit des Lebens zunächst die Aufforderung, dasselbe zu geniessen.

Von ganz besondrer Energie ist die Schilderung von der Flüchtigkeit des Lebens in Zamaḫšarî's goldnen Halsbändern: Das Leben ist eine Wandrung in der Wüste; der Mundvorrath ist zu Ende, der Schlauch vertrocknet, der Führer rathlos und der Weg ist noch lang (ed. Barbier de Meynard, p 202). Dieses Leben ist ein kurzes Weilen im Vorplatze, ein Rasten unter dem flüchtigen Schatten eines Baumes, eine Siesta ohne Dauer (p. 188. 193). Auch die Vergleichung mit einer Brücke ist — zugleich mit Bezugnahme auf Sur. 3, 12 — sehr hübsch ausgesprochen in dem Satze: ما يصنع بالقناطير المقنطرة عابر هذا القنطرة (p. 69).

Die vielen antithetischen und scharf pointirten Stellen erhalten namentlich durch ihre gedrängte Kürze, die an die späteren Korânverse erinnert, etwas sehr Eindringliches; es ist als hörte man die mahnenden Signale einer Trompete.

Von ganz eigenthümlicher Schönheit ist die Darstellung der Vergänglichkeit des Irdischen in Moḳaddessi's كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار. Hier ist es in der That ein لسان الحال, die stumme und dennoch beredte Sprache der Natur. Es ist der Trauerton, der die Schöpfung durchklingt, die ewige Adonisklage mit ihrem *Αἴλινος* — אי לנו — welches *Αἰ* der Grieche auch auf den Blättern der Hyacinthe wiederfand. Es ist ein Ton sanfter Wehmuth, es ist wie der zarte Duft eines schönen Spätsommertages, wenn der Sommer bevor er scheidet traurig mild lächelt und wenn die Blumen alle zu sagen scheinen: Morituri te salutant.

Und wie nun besonders das Schöne von kurzer Dauer ist, so sind es namentlich die Rose und die Nachtigall, welche an die Vergänglichkeit des Irdischen erinnern. Die Rose sagt: Ich erscheine nur als flüchtiger Gast, während der kurzen Frühlingszeit . . . . Kurz wie mein Verweilen ist auch das deinige (p. ١٣). Auch die Nachtigall sagt: Wie sollte ich nicht trauern über den Wechsel des Geschickes, über das Vergängliche der Zeit und die Kürze des Lebens. Auch sie wiederholt den Spruch كل من عليها فان, darüber klagend, dass alles Heitre getrübt, alles Süsse verbittert wird — فقرات فى مثال العرفان كل من عليه فان.

Aber auch der غراب البين erhält hier eine höhere Bedeutung; der Rabe mahnt daran, dass man von Allem scheiden muss. Er ist der schwarzgekleidete Prediger, der خطيب in der Farbe der Trauer, der die Menschen an den Spruch erinnert: متاع الدنيا قليل (Sur. 4, 79). Wenn er die blühende Flur in ihrer Pracht sieht, so klagt er über das baldige Hinwelken derselben, er klagt über den Wechsel aller Dinge, über die fortwährende Wandlung alles Irdischen (p. ٨٢, ٧٣).

Auch der Uhu klagt darüber, dass Alles wechselt und vergeht, aber sein هو هو erinnert auch daran, dass Nichts beständig ist ausser Gott, dass Nichts ewig ist, ausser Er (p. ٥٥).

In gleicher Weise treten auch die andren Thiere auf und so ist es (p. ١٠٧) die Ameise, welche sagt: Lerne von mir Vorrath einzusammeln und Reisezehrung vorzubereiten für jene Welt — تعلم منى قوة الاستعداد وتحصيل الزاد ليوم المعد.

Aehnliche Ermahnungen finden sich auch in der 21. Abhandlung der lauteren Brüder, und auch hier ist es die Nachtigall — البلبل oder الهزار (p. 37. 38, هزار دستان p. ١٣٢ ed. Dieterici, ebenso bei Ḳazwinî I, ٤٩٨, übrigens wie es scheint zwei etwas verschiedene Vögel) mit dem Epitheton الكثير الالحان, welche die Menschen an die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Lebens erinnert. Dieselben Ermahnungen rufen ihnen auch die andren Vögel zu: der Fasan, das Haselhuhn, der Rabe; فالدنيا كالمزرعة sagt die Lerche und auch der Hahn schliesst seine Mahnung mit den Worten: وان خير الزاد التقوى (p. ٣٧—٤٢ ed. Dieterici).

Auch unter den „Dicta Muhammedis" in Arnold's arabischer Chrestomathie (p. 14 fg.), sowie unter den von Mas'ûdî (T. IV, p. 168 fg.) mitgetheilten Aussprüchen Moḥammad's ist Einzelnes, was sich auf die dies- und jenseitige Welt bezieht. Ein bei Freytag (Arabb. Provv. T. III, p. 465, No. 2799) in kürzerer Fassung und zwar n i c h t unter den Aussprüchen Moḥammad's angeführten Spruch lautet bei Arnold (p. 23, No. 116): كن فى الدنيا كانك غريب وكانك عابر سبيل وعدّ نفسك فى اصحاب القبور; derselbe Spruch wird auch in Dieterici's „Logik und Psychologie der Araber" (p. 168 fg.) angeführt, wie gleichzeitig auch (169. 172) andere

Sprüche ähnlichen Inhalts. Ein andrer Spruch bei Arnold (p. 15, No. 7) lautet: الدنيا سجن المؤمن والقبر حصنه والجنة مأويه الدنيا جنة الكافر والقبر سجنه والنار مأويه. Bei Mas'ûdî lautet derselbe: الدنيا سجن المومن وجنة الكافر (p. 172). In dieser Form wird derselbe Spruch auch in Wuttke's Aufsatz „Ueber Hammer-Purgstall's Literaturgeschichte der Araber (Z. D. M. G. IX, 154) angeführt: „Die Welt ist das Paradies der Ungläubigen", sprach der Chalifensohn Abdallah, „und der Kerker der Gläubigen".

Dieselben Bilder und Vergleichungen wie in den hier angeführten Stellen finden sich nun auch bei jüdischen Autoren, und es kann kaum zweifelhaft sein, dass Vieles Nachahmung und Nachbildung arabischer Originalstellen ist. Schon die von Buxtorf in der erwähnten Stelle des Florilegium (p. 223) angeführten Sentenzen haben eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den arabischen und persischen Sprüchen, so z. B. der Spruch aus den מחברות des Immanuel Romi (Cap. 19 ed. Const. 1535, Bogen 25, Bl. 1) גרושי תבל הם נשואי העולם הבא, Expulsi in hoc mundo sunt conjuges vel sponsi mundi futuri. גרושי תבל wäre nun allerdings besser mit repudiati zu übersetzen; גרש wird im späteren Sprachgebrauche als terminus technicus fast ausschliesslich von der Ehescheidung gebraucht und bildet hier einen Gegensatz zu נשואי. Es sind also diejenigen gemeint, die der Welt — als Frau vorgestellt — den Scheidebrief geben. Dieses Bild erinnert an die obenangeführten, aber auch an die bereits erwähnte Stelle Mas'udi's (IV, 447), in welcher 'Ali die Welt apostrophirend ausruft: قد طلقتك ثلاث لا رجعة لي فيك. Den Gegensatz zu den sponsi mundi futuri würden nun die sponsi hujus mundi bilden; dieser Ausdruck, der auch bei andren — später zu erwähnenden — Autoren vorkommt, ist ganz ähnlich dem خطب الدنيا الدنية bei Ḥarîrî (2. A. p. ٣٩٤). Wie in vielen andren derartigen Sprüchen wird auch in diesem Spruche — ähnlich wie دنيا statt عالم — das Wort תבל statt עולם gebraucht, wahrscheinlich wegen des Anklanges an יבל fluctuavit, oder an בלל perfudit, oder an בלה marcuit. Auch heisst es bei Gabirol und ebenso bei Moses b. Ezra, die Welt werde wohl תבל im Sinne von תבל עשו Lev. 20, 12 genannt (Dukes, Schire Sch'lomoh, 1858, p. 62, No. 61 und Note).

Der von Buxtorf ferner angeführte Spruch, dass die Süssigkeiten der Welt mit Gift gemischt sind, und dass sie desshalb עיר ההרס (nach Jes. 19, 18) genannt werde, kommt — was aus der Stelle bei Buxtorf nicht klar ersichtlich ist — in derselben

Machbereth (der 19.) des Immanuel vor; und zwar sind diese Sprüche, welche gewöhnlich die Pointen längerer Sätze bilden, zugleich — wie ähnlich in Ḥariris Makamen und im Anwari Suheili — in gereimter Prosa und in rhytmisch gegliederten Versen ausgedrückt. Ferner wird die Welt — תבל — ein Feind genannt, der sich als Freund maskirt; ferner wird der Spruch eines Weisen angeführt: Die Zeit (זמן) ist eine gleissende Schlange, die Welt gleicht einer schwankenden Brücke über einen reissenden Strom (הזמן עיט צבוע · ותבל דומה לגשר ריעוע). Auch in der letzten (der 28.) Machbereth (Bogen 36, Bl. 4) ist es eine schwankende Brücke (גשר ריעוע), über die man gehen muss, um in die Unterwelt (תפת) zu gelangen, und am Eingange derselben ist ein Thor (also ähnlich wie im 3. Gesange von Dante's Inferno, von welchem bekanntlich diese מחברת התפת והעדן eine Nachahmung ist). In dieser Machbereth, in welcher S. D. Luzzatto sogar Immanuels Beziehung zu Dante angedeutet findet (Ozar Nechmad, III, 121 fg.; Grätz, Geschichte der Juden, VII, 307 fg.) heisst es im Eingang, Immanuel habe bei dem Tode eines etwas jüngeren Freundes an sich selbst die Frage gerichtet: Welche Wegzehrung habe ich für den Tag des Scheidens mir zubereitet? Auch in der 19. Machbereth heisst es: Dieweil du auf dieser Welt der Arbeit bist, bereite Wegzehrung für deine arme Seele vor, ehe sie verloren geht — ובעודך בעולם המעשה והעבודה· הכן צדה לנפשך השדודה· (Ex. 10, 7) הטרם תדע כי אבדה.

Ferner wird als Spruch eines Weisen angeführt: Diese Welt ist das Paradies des Gottesläugners und das Gefängniss des Gläubigen — העולם עדן המין (עד מימין ist ein Druckfehler) ומאסר מאמין. Ferner: Diese Welt und jene Welt sind wie zwei Nebenfrauen (צרות), wer die Eine liebt, erzürnt die Andre. Ferner: Der Lebenstage sind drei, das Gestern ist entflohen, das Morgen ist verborgen, das Heute entschwindet, darum benutze und geniesse es — was einigermassen an den von Fleischer im Katalog der Leipziger Rathsbibliothek (p. 393, Note) mitgetheilten Spruch erinnert.

In Abraham b. Chisdai's בן המלך והנזיר trägt das 14. Capitel (ed. Mantua 1587, f. 46 a fg.) die Ueberschrift: Dass man die vergängliche Welt verachten und den Weg zur bleibenden Welt suchen soll — מאוס בעולם השמד למצא דרך העולם העומד. Schon der im Hebräischen ganz ungebräuchliche, ja unverständliche, Ausdruck עולם השמד erinnert lebhaft an دار الفنا, wie das העולם העומד dem دار البقا nachgebildet zu sein scheint. In diesem Capitel heisst es nun: Der Weise hat gesagt: Diese Welt ist das Paradies des Ungläubigen und das Gefängniss des Gläubigen — העולם הזה עדן המין ומאסר המאמין. Dass hier — wie bei Immanuel — statt כופר, das dem arab. كافر entspräche, das Wort מין gewählt wurde, geschah wohl um, wie sonst oft, durch die

äussere Aehnlichkeit der Wörter — מאמין, מין — den innern Gegensatz um so schärfer hervorzuheben. Weiter werden die Sprüche angeführt: Diese Welt und jene Welt gleichen zwei Nebenfrauen — צרות; so lange der Mensch die eine liebt, zürnt die andre — כל שיאהב האדם האחת תכעס האחרת. Diese Vergleichung mit den צרות, welches Wort dieselbe Bedeutung hat wie das arabische ضرّة, enthält zugleich eine Anspielung auf das וכעסתה צרתה גם כעס (1. Sam. 1, 6) wie es denn in dem hierauf folgenden Gedichte heisst, man könne die eine חנה, die Andre פנינה nennen. Hierauf folgen die Sprüche: Ein Scheidebrief für d i e s e ist eine Trauung mit j e n e r Welt — גט העולם הזה קדושין לעולם הבא. Diese Welt ist wie eine Brücke, passirt sie, bewohnt sie aber nicht — העולם הזה כגשר עברו עליו ואל תשבו בה.

Im 26. Capitel (f. 75 a) heisst es mit Bezug auf die dies- und jenseitige Welt: Ein Weiser — דעתן — ist, wer sich mit Reisezehrung — צדה — versieht; ein Thor — שוטה — wer alle seine Gedanken auf das Zeitliche — זמן — richtet. Das ganz unhebräische דעתן, das — statt חכם — in diesem Buche wie auch bei Ibn Gabirol sehr oft vorkommt, ist wahrscheinlich Nachbildung des arabischen عاقل, so wie שוטה — statt des כסיל in den Proverbien — dem احمق entspricht, welche beide Wörter in arabischen Sprüchen oft als Gegensätze vorkommen. Ferner wird (75 b) auf die Frage, was mit der Welt (Zeitlichkeit — זמן) am Meisten Aehnlichkeit habe, geantwortet: Die Schlange, denn sie ist glatt bei der Berührung (משושה), tödtet aber mit ihrem Gifte. Für „Berühren" gebraucht man im Hebräischen das Wort נגיעה, נגע, während מישוש von משש, palpavit manu, bei den philosophischen Autoren in Verbindung mit חוש den Tastsinn (le Toucher) bezeichnet; obiges משוש ist wohl Nachbildung des arabischen مسّ. Ein andrer Spruch lautet: So lange die Menschen leben, schlafen sie, wenn sie sterben erwachen sie (ein bekannter arabischer Spruch) . . . . Die Genüsse der Welt sind wie Honig auf dessen Grunde Gift ist; er schmeckt süss, aber das Ende ist Verderben (ואחריתו עדי אובד, nach Num. 24, 20). Ferner wird (77 a) auf die Frage: „Was ist die eindringlichste Ermahnung?" geantwortet: „Der Besuch der Gräber" — הגדולה שבתוכחות בקור קברי המתים. Das Hinausgehen auf die Gräber — sowohl jüdische als nichtjüdische — wird namentlich für Buss- und Fasttage auch im Talmud (Taanith 16 a) anempfohlen, allein die h i e r gebrauchte Form des Satzes (בקר, בקור wird nie in diesem Sinne gebraucht) entspricht durchaus dem زيارة القبور in der von Fleischer (Ali's hundert Sprüche, p. 103) angeführten Stelle der Scholien zu Ḥarîrî (p. 105, vorl. Zeile — in der 2. Ausg. p. 121, Z. 19), woselbst es heisst, der Prophet habe auf die Frage, was das beste Mittel sei, gerostete Herzen wieder blank

zu machen, geantwortet: Das Lesen des Korân und der Besuch der Gräber.

Ferner wird (Cap 2, f 13 b) die Welt mit einer geschmückten Frau verglichen, welche die Menschen einladet, in ihre schöne Gemächer zu kommen, dass aber morgen die Stickereien sich in Gewürm, das Haus des Glanzes sich in ein Gefängniss verwandelt:

וּמָחָר תַּחֲלִיף רִקְמָה בְּרִמָּה וּבֵית צֹהַר בְּבֵית אָסוּר וְסֹהַר.

Ferner heisst es (Cap. 16, f. 54 a): Bedenke, o du Träger, dass du einem verfliegenden Schatten gleichest . . . . Du bauest dir ein Haus um dich darin fest zu setzen, aber heute bist du da und morgen im Grabe.

זְכוֹר נָא זֹאת עָצֵל וְאוּלָם תִּנָּצֵל הֱיוֹתְךָ כַּצֵּל וְאוּלָם צֵל עוֹבֵר
.... הֲתִבְנֶה לְךָ מִשְׁכָּן וְתִתְיַצֵּב עַל כֵּן
וְאַתָּה הַיּוֹם כָּאן וּמָחָר בַּקֶּבֶר

Eigenthümlich ist übrigens, dass — wenigstens in der Mantuaner Ausgabe — das in der Mitte des Wortes vorkommende Schwa (zuweilen auch das mit einem Vocal verbundene) nie wiedergegeben ist, so dass der dazu gehörige Consonant ohne jede Vocalisation ist. Es steht das vielleicht in Zusammenhang mit dem, was Schlottmann (Z. D. M. G. XXXIII, 256 und 286 fg.) bemerkt.

An einer andren Stelle (Cap. 11, f. 39 b fg.) wird die bekannte Parabel von dem Manne und seinen drei Freunden erzählt, von welchen nur der dritte, bisher unbeachtete, Freund ihn auf seinem Gange zum König begleitet, um dort sein Fürsprecher zu sein — welche Parabel übrigens auch in ايها الولد (p. ١٧) erwähnt wird. Geiger, welcher (Was hat Mohammed etc. p. 93) diese Erzählung nach einer Sunnah anführt, theilt zugleich ausführlich die entsprechende Stelle aus dem Pirke R. Eliezer (Cap. 34) mit. Hier wäre es nun allerdings zweifelhaft, ob Abr b. Chisdai's Erzählung dem hebräischen oder dem persisch-arabischen Literaturkreise entnommen sei.

Auch in Abraham b. Chisdai's מאזני צדק, d. h. in der Uebersetzung von Gazzali's ميزان الاعمال (Katal. der Leipz. Rathsbibliothek, p. 285, 303, 310; Steinschneider, Catal. Bodl. p. 1000) ist mehrfach vom dies- und jenseitigen Leben die Rede. So heisst es (p. 213 ed. Goldenthal), dass gar Mancher nur dann an den Tod denkt, wenn eine Bahre an ihm vorübergetragen wird. „Dann sagt er mit seiner Zunge: Wir sind Gottes und zu ihm kehren wir zurück — nicht in seinem Thun, sondern nur mit seinen Worten kehrt er zu Gott zurück; er gehört also zu denjenigen, von welchen es heisst (Ps. 78, 36): Sie heucheln ihm mit ihrem Munde, und mit ihrer Zunge lügen sie ihm“. ויאמר בלשונו אנחנו לאל ואנחנו אליו שבים ולא ישוב לאלהיו במעשיו אלא בדבריו ויהיה מהאמור עליהם ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו.

Dass in der angeführten Psalmstelle das Wort לשון gebraucht wird, ist wohl wegen des Parallelismus mit פה, denn sonst ist im Hebräischen, wenn das blos äusserliche Reden ohne inneres Empfinden betont wird, nicht לשון, sondern פה oder שפתים, שפה das gewöhnliche Wort, während man im Arabischen allerdings ذو وجهين ولسانين sagt (Muḥiṭ al-Muḥiṭ s. v. لسن, p. ١٨٩٤); auch das talmudische אלא statt des rein hebräische כי אם ist wie es scheint eine, vielleicht unabsichtliche, Nachahmung des arabichen إلّا. Das אנחנו לאל ואנחנו אליו שבים ist nun die wörtliche Uebersetzung (auf Hebräisch würde man wohl ואנחנו נשוב אליו sagen) von انّا للّه وانّا اليه راجعون Sur. 2, 151, das ja — ebenso wie لا حول ولا قوّة الا باللّه — bei allen derartigen traurigen Veranlassungen ausgesprochen wird.

An einer andren Stelle (f. 217 fg.) wird der Gegensatz zwischen dem Frommen und dem Gottlosen hervorgehoben, darauf heisst es: „Und so ist diese Welt ein Gefängniss für den Ersteren (den Frommen) und ein Paradies für den Letzteren (den Gottlosen)“ — ואם כן העולם הזה הוא מאסר הראשון וגן השני. Das ist denn der oben erwähnte Spruch الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر. Entsprechend dem جنّة gebraucht nun Abraham b. Chisdai das in den hebräischen Schriften ungebräuchliche גן statt עדן oder גן עדן; ebenso in andren Stellen, z. B. p. 65 יהיה הגן מלונו, das Paradies wird sein Aufenthalt sein und p. 216 אנשי הפרדס entsprechend dem اهل الجنّة (statt בני עולם הבא oder יושבי גן עדן) und אנשי התפת entsprechend dem اهل النار. Das biblische תפת — statt גיהנם — kommt sonst nur bei einzelnen Dichtern wie Immanuel und Rieti vor.

Auch das zweite Capitel in Charizi's Tachkemoni (ed. Amsterdam f. 5b fg.) enthält Ermahnungen und Betrachtungen ähnlicher Art wie die oben erwähnten. In diesem Capitel kommen u. A. folgende Sätze vor: Die ihr das Leben der Ewigkeit für das Leben der Stunde (חיי שעה, ein talmudischer Ausdruck) verkauft, bedenket doch, dass hier kein Ort der Ruhe ist, dass ihr nur Fremde und Einwandrer seit (Lev. 25, 33) auf der Erde welche ihre Bewohner verzehrt (Num. 13, 32), welche diejenigen hasst, die sie lieben; sie heisst die Welt (תבל), ist aber wie ihr Name ein Hauch (הבל); sie verführt euch durch ihren Zierat, sie gleicht einer Braut die

sich schmückt (Jes. 61, 10), aber ihr Schmuck ist Verderben, ihr Kleid ist Treulosigkeit und Unglück ist der Saum ihres Gewandes — תדמה לכלה תעדה כליה· הכליון כלליה· והמעל מעיליה והמכשלים שוליה. Jeden Tag jagt sie ihre Ehemänner fort und sie tödtet jeden ihrer Buhlen . . . . Ihre Gärten sind voll Dorngestrüpp, ihr Wein ist mit Wermuth gemischt . . . . Wie kann euch der Honig munden auf dessen Grunde Otterngift ist? Das Ende der Schätze ist Kummer, nach dem Gebraus kommt die Oede, dem Silber folgt der Verdruss, das Ende des Goldes ist die Flamme — הלא ידעתם כי סוף ההון יגון · ואחרית ההמון שממון · ותכלית הכסף קצף · ועקר הזהב להב (עקר und להב wahrscheinlich auch im Sinne von عقر und لهو); der Reichthum gleicht einem Adler, heute habt ihr ihn in Händen, morgen fliegt er davon — ודמיון העשר כשר · אם היום תתפשוהו בידים · מחר יעשה לו כנפים (Prov. 23, 5). Betrachtet doch diese Welt nicht als euer Wohnhaus, sie ist eine Herberge für Wanderer, die morgen weiter ziehen — . . . אבל היא מלון אירחים נספחו · הבקר אור והאנשים שלחו (Gen. 44, 3). Meine Brüder, woher kommt ihr? (Gen. 29, 4 מאין אתם kann auch bedeuten: Aus dem Nichts stammt ihr her). Seid ihr doch aus dem Nichts (תהו) hervorgegangen . . . . Geht doch auf die Gräber der Todten und sehet, ob ihr unterscheiden könnt zwischen dem König und dem Bettler, zwischen dem Mächtigen und dem Armen, zwischen dem Schätze sammelnden und dem Dürftigen — אולי תוכלו להבדיל בין המלך והחלך · והעליון והאביון · והסוכן והמסכן. Die Zeit ruft euch zu, ihr hört es nicht; sie zückt ihr Schwert, ihr seht es nicht; der Welt habt ihr euch zugewandt, die Früchte ihres Gartens gepflückt und das Ende nicht bedacht, ihr habt übel gethan.

Diese Ermahnungen, die einem Prediger in den Mund gelegt werden, erinnern sehr lebhaft an die Mahnsprüche der Vögel bei Mokaddesi und in der 21. Abhandlung der Ihwân al-ṣufâ.

Aehnliche Sprüche finden sich im אבן בוחן des Kalonymos b. Kalonymos, und zwar in den Capp. 9—20 (ed. Ven. 1546, f. 59a fg.) unter der Form einer Anrede an das eigne Herz, also Ermahnungen εἰς ἑαυτόν; in den Capp. 90—92 f. 82 fg.) als Dialog mit der eignen Seele, Capp. 82—89 als Ermahnungen über haupt. Im 86. Cap. (73b) wird die Welt mit einem stürmischen Meere verglichen. Im 87. Cap. heisst es: In dieser Welt ist die Aussaat, in jener die Ernte. Im 89. Cap. wird die Welt mit einer Buhlerin und treulosen Frau verglichen, die fortwährend die Männer wechselt, und so heisst es: „Lass dich nicht gelüsten nach ihren süssen Speisen (Prov. 23, 3), denn es ist Tod im Topfe (כי מות בסיר 2 Kön. 4, 40 ebenso in Buxtorf's Florilegium p. 224) . . . Lass dich nicht verlocken durch die Küsse ihres Mundes, denn sie sind verderblich, das Ende ist wie der Biss einer Schlange (nach Prov. 27, 6. 23, 32). Lass dich durch

die Welt nicht verführen . . . . sieh nicht auf ihre Gestalt (1 Sam. 16, 7). Lasse dich nicht täuschen durch die Stimmen der Freude, ihr Ende ist Klage und Trauer.

Entschieden arabischen Ursprungs ist jedenfalls das 88. Capitel. Die Parabel von dem „Mann im Syrerland", die eine so weite Verbreitung gefunden und von welcher Blau (Z. D. M. G. VII, 401 fg.) eine arabische Version mittheilt, wird in diesem Capitel in Zusammenhang mit den vorhergehenden Betrachtungen über das Trügerische des Erdenlebens erzählt.

Diese Parabel findet sich auch in den משלי שועלים des R. Berachjah ha-Nakdan, woselbst sie den Inhalt des 68. משל bildet, mit der Ueberschrift משל ארי ואיש ובור ונחש, während die von Blau mitgetheilte Version الفيل والرجل überschrieben ist. Auch hier ist es wieder gereimte Prosa mit hübsch eingeflochtenen Bibelstellen, wie z. B. (ed. Mant. 1557, f. 51 b).

· · · מצא נחש אחרי אריה · ויאמר אוי מי יחיה (Num. 24, 23) · אם עלה יטרפני הארי · אם ארד פה נחש קברי · ומאין יבוא עזרי · (Ps. 121, 1) · · · ובדברו כזה אל לבו · עכבר יוצא אצל גבו · ויבט אליו ויבן · כי אין שער בו רק לבן · (nach Lev. 13, 21) ומצד שני כנגד החור · יוצא עכבר כלו שחור. Er fand eine Schlange nach dem Löwen, und er sprach: Wehe wer kann da leben? Steige ich hinauf, zerreisst mich der Löwe, steig' ich hinab, ist die Schlange mein Grab, und von wannen soll mir Hülfe kommen? . . . . Und als er so zu sich selber sprach, da kam eine Maus zu seiner Seite hervor, und er betrachtete sie und fand, dass ihr Haar ganz weiss war, und aus dem Loche gegenüber kam eine Maus, die war ganz schwarz . . . . (und er dachte bei sich): · · · לא יחסר כל ימיך · דבש מצאת אכול דייך (Prov. 25, 16). ויתעדן ברוב דשנו · דבש וחלב תחת לשונו . (nach Cant. 4, 11) ויפשוט החרדות אשר לבש · ויאמר מה מתוק מדבש · (Jud. 14, 18) שכח מה למעלה מה למטה · וכי הוא יושב בעלטה · ומה לפנים ומה לאחור · העכבר לבן ושחור . . . „Es wird dir nie Etwas fehlen, du hast Honig gefunden, iss dich satt". Und er liess sich's wohl sein in der Fülle seines Mahles, Milch und Honig unter seiner Zunge, und er zog aus die Furcht, die er angezogen hatte und sprach: Was ist süsser denn Honig? Und er vergass was oben und was unten, was vorne und was hinten, und dass er im Dunkeln sass und die schwarze und die weisse Maus. (מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור ist ein talmudischer Ausdruck zur Bezeichnung metaphysischer Speculation, so Thamid 32 a, Ber. R. s. 1, Mischna Chagiga II, 1).

In der Erklärung und Anwendung der Parabel heisst es unter Andrem: Der Weise, welcher Weisheitssprüche an einander gereiht hat wie Haken und Schleifen, hat gesagt: Die Genüsse der Welt sind wie Honig, der mit Gift gemischt ist — ואמר החכם אשר חבר תבונות כלולאות בקרס · הנאת העולם כדבש מסוך בארס. Hiermit ist vielleicht der — auch von Buxtorf l. c. angeführte —

Spruch in Gabirols' „Perlenauswahl" (Cap. 47, ed. Ven. 35 a, HS. der Münchener Bibliothek, Cod. 327, f. 55 r.) gemeint. Der Satz ואל תתאו למטעמותיו כי מות בסיר findet sich übrigens auch in der „Ermahnung" (תוכחה) des Moses Ibn Ezra (Dukes, Moses b. Esra, p. 70, Z. 7 v. u.).

Das 7. Capitel von Bachja (oder Bechai) b. Josephs חובות הלבבות (Katalog der Leipziger Rathsbibl. p. 283 b, 318 b; Kaufmann, die Theologie des Bachja ibn Pakuda p. 4 fg.) ist שער התשובה überschrieben, handelt also von der Busse. Im 7. Abschnitt dieses Capitels (ed. Ven. f. 64 a) verweist Bachja auf seine am Ende des Buches befindliche Ermahnung — תוכחה — von welcher zugleich einige Sätze angeführt werden. In vielen Ausgaben der „Herzenspflichten" fehlt diese תוכחה, sie hat aber im römischen Machsor (ed. Bologna 1541, Bogen IX, Bl. 3) in der Liturgie des Versöhnungstages Aufnahme gefunden, und zwar wird auch hier die Seele apostrophirt, indem jeder längere Satz — ähnlich wie bei Kalonymos — mit נפשי beginnt. In dieser Ermahnung — Text und Uebersetzung werden von Sachs (Die religiöse Poesie etc. p. 18. 63) mitgetheilt — kommen nun auch einige Sätze vor, die an die früher angeführten erinnern: . . . „Das Leben und der Tod sind Brüder, Beide sind mit einander verbunden, unzertrennlich vereinigt, sie sind die zwei Enden einer schwankenden Brücke, über die alle Erdenbewohner hinübergehen; das Leben ist der Eingang, der Tod ist der Ausgang . . . O meine Seele! Bereite hinlängliche Reisezehrung vor, so lange du noch im Leben weilst und so lange du kannst, denn der Weg ist weit, und sage nicht: Morgen will ich für Reisezehrung sorgen, denn der Tag entschwindet und du weisst nicht was der Tag gebiert . . . . Und säume nicht die Pflicht eines jeden Tages zu erfüllen, denn wie der Vogel aus seinem Neste wegfliegt, so der Mensch von seinem Wohnorte". — החיים והמות אחים איש באחיו ידבקו יתלכדו ולא יתפרדו (Hiob 41, 9) אחוזים בשתי קצות גשר רעוע וכל ברואי תבל עוברים עליו החיים מובאו והמות מוצאו · · · נפשי הכיני צדה לרוב אל תמעיטי בעוד בחיים חיתך ויש לאל ידך כי רב ממך הדרך (1 Kön. 19, 7) ואל תאמרי למחר אקח צדה כי פנה יום ולא תדעי מה ילד יום (Jer. 6, 4. Prov. 27, 1) · · · ואל תתמהמהי מעשות חק דבר יום ביומו · כי כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו (Prov. 27, 8).

Im Ganzen finden sich aber doch wenig Anklänge an bekannte Stellen; dasselbe ist auch der Fall im 3. Capitel von Penini's בחינת העולם, woselbst allerdings die Vergleichung der Welt mit einem stürmischen Meere, der Zeit mit einer morschen Brücke, der Erde mit einer Buhlerin vorkommt, während sonst das — ziemlich lange — Capitel durchaus originell ist. Auch in Ibn Gabirols „Königskrone" (bei Sachs l. c. p. 3 fg.) — in welchem Hymnus diese Betrachtungen überhaupt nur einen kleinen Raum einnehmen — kommen nur wenige Anklänge an bekannte Stellen vor, wie z. B. in den folgenden Sätzen: וישכח · נשריו קלו העושר לרדוף · · ·

המות והוא אחריו · · · בא ולא ידע למה · וישמח ולא ידע במה · ויחי ולא ידע כמה · · · בכל הרגעים · לפגעים · ובכל הימים · עליו אימים · אם רגע יעמוד בשלוה · פתע תבואהו הוה · · · עד יהיה למשא על נפשו · וימצא מררת פתנים בדבשו · · · ובבא עתו יצא מחצריו להצר מות · (Gen. 10, 26) ומצל חדריו לצלמות · ויפשט רקמה ותולע · וילבש רמה ותולע · ולעפר ישכב · וישוב אל יסודו אשר ממנו חצב · ולאיש אשר אלה לו (Gen. 38, 25) מתי ימצא עת תשובה · · · והיום קצר והמלאכה מרבה — d. h. Schnell wie der Adler jagt er (der Mensch) dem Reichthume nach und vergisst den Tod, der hinter ihm steht. Er kommt auf die Welt und weiss nicht wozu, er freut sich und weiss nicht worüber, er lebt und weiss nicht wie lange . . . . Jeden Augenblick ist er der Plage ausgesetzt, jeden Tag der Furcht: ist er einen Moment lang glücklich, so überfällt ihn plötzlich das Unglück . . . so dass er sich selbst zur Last ist und Otterngift in seinem Honig findet . . . . Und wenn seine Zeit kommt, geht er aus seinen Gehöfte in das Thor des Todes, aus dem Schatten seiner Gemächer in den Todesschatten; die buntgewirkten Gewänder und den Purpur legt er ab und sein Kleid ist Gewürm und Ungeziefer; er schläft im Staube, zurückgekehrt zu seinem Ursprunge. Und wie soll ein Solcher Zeit zur Busse finden . . . wo der Tag so kurz und der Arbeit so viel ist (letzteres aus den Pirke Aboth, II, 20).

Noch weniger Parallelen finden sich in den andren von Sachs im Original (p. 6. 7. 17. 24. 25. 33) und in der Uebersetzung (p. 33. 35. 60. 74. 77. 93) mitgetheilten Piutim, dagegen enthält das (p. 280 fg.) in der Uebersetzung gegebene Gedicht „Die Tücke der Welt“ von Moses Ibn Ezra durchaus Anklänge an die oben angeführten Stellen. Die auch hier vorkommende Apostrophirung der Welt als männermordendes Weib findet sich übrigens ähnlich bei D'Herbelot (IV, 524, ed. 1777) und bei Hottinger (Hist. or. 515), und zwar ist es hier Jesus, zu dem die Welt in Gestalt einer alten Frau sagt, sie habe alle ihre Männer umgebracht.

Der von Buxtorf (l. c.) angeführte Spruch aus dem צרי היגון von Ibn Palquera kommt dort als „Spruch des Weisen“, also als Citat vor, wie auch sonst (ed. Hanau f. 6 b fg.) noch mehrere oben erwähnte Sprüche angeführt werden. An einer andren Stelle (13 b) ist nun wiederum von der Vergänglichkeit des Irdischen die Rede: mit Bezug hierauf und als Illustration wird von einem Philosophen erzählt, der einst an der königlichen Tafel sass. „Wie schön wäre Alles das —“ sagte der König — „wenn es Bestand hätte und ewig so bliebe“. „Wenn es ewig wäre“ — sagte der Philosoph — „so wäre es nicht an dich gelangt“. Auch das ist wohl arabischen Ursprungs; es entspricht dem, was bei D'Herbelot (s. v. Khosrou, II, 445) erzählt wird, wie Chosru zu Schirîn gesagt habe: ما احسن هذا الملك لو دام. worauf Schirîn erwiederte: لو دام ما انتقل الينا. Aehnliches bei Mas'ûdi VI, 208.

Und wie es denn überhaupt die gekrönten Häupter sind, an deren Namen — besonders bei den persischen Dichtern — die Betrachtungen über die Vergänglichkeit irdischer Macht und Grösse angeknüpft werden, so ist es auch der grosse Alexander, dessen Hinscheiden zu vielen derartigen Sentenzen als Veranlassung und Ausgangspunct dient, einerseits in dem Briefe an seine Mutter, andrerseits in den Sprüchen der Weisen an seiner Bahre; so bei Mas'udî (Prairies d'or, II, 251 fg.), Eutychius (Annal. I, 282) und auch bei Abûlfatḥ (Annal. Samarit. ed. Vilmar, p. 91 fg.). Aber auch diese Betrachtungen sind von Charizi (nach Ḥonein b. Isak) in's Hebräische übersetzt worden, wie das besonders ausführlich, mit Hinweisung auf das von Steinschneider (Z. D. M. G. XXVIII, 456) und August Müller (ibid. XXXI, 509) mitgetheilte, von Israel Levy in der Revue des études juives (1881, 242 fg.) dargelegt wird.

Nachbildung eines arabischen Ausdruckes ist auch das bei den philosophischen Schriftstellern oft vorkommende עולם ההויה וההפסד — عالم الكون والفساد, welche beiden Wörter, wie Munk (Guide des égarés, I, 60. N. cf. III, 185, N.) bemerkt, den arabischen Uebersetzungen des Aristoteles entnommen sind und dem griechischen *γένεσις* und *φϑορά* entsprechen. Auch Sachs (l. c. p. 305) führt zu dem עולם התנועות וההויה וההפסד bei Is. Arama eine Parallelstelle aus Aristoteles (De mundo c. 6 p. 397 ed. Becker) an. Ebenso oft kommt der Ausdruck העולם השפל vor — العالم السفلى im Gegensatze zu العالم العلوى, welchen Gegensatz — in etwas andrem Sinne — auch das biblische שמים (poetisch מרום, רום) und ארץ (ארעא) ausdrücken (Prov. 25, 3), wie auch sonst in Verbindung hiermit die Ausdrücke רם, גבוה und עמק, שפל vorkommen (Ps. 113, 4—6. 138, 6. Hiob 11, 8). Die Erde ist das Niedrige, und so beginnt ein liturgisches Gedicht des Ibn Ezra (bei Sachs l. c. p. 40. 109) mit den Worten: Ich werfe mich anbetend zur Erde nieder, denn niedriger als sie ist Nichts. Sind nun auch die in den philosophischen Schriften vorkommenden Bezeichnungen der Welt arabischen Ursprungs, so ist aber die Vorstellung, die sich mit دنيا verbindet — im Ḳorân kommt neben الدنيا auch oft الحيوة الدنيا vor — doch zunächst jüdischen Ursprungs; دنيا wird von Vambéry (Z. D. M. G. XXXIII, 542) mit دنى, niedrig, unten zusammengestellt; nach Lane und dem Muḥîṭ al-Muḥîṭ bezeichnet دنيا das Nahe im Gegensatze zum Entfernten. In der That aber berühren sich beide Begriffe, das Nahe ist zugleich auch das Geringe, Niedrige, wie z. B. in dem von Rödiger (Ges. Thes. s. v.

החוק, p. 1285) angeführten قريب القعر. So heisst es bei Baiḍawî (I, ٩٢. Z. 27 fg.) zu الذى هو ادنا . . . الذى هو خير (Sur. 2, 58): واصل الدنوّ القرب فى المكان فاستعير للخسّة كما استعير البعد فى الشرف والرفعة und ebenso (I, ٣٥٠, Z. 15 fg.) zu عرض هذا الادنى (Sur. 7, 168): حُطام هذا الشى الادنى وهو من الدنوّ او الدناءة. So ist auch السماء الدنيا (Sur. 41, 11, Ṭabarî annales, I, ٣٤٢, Z. 12) sowohl der unterste als auch (für die Menschen) der nächste Himmel. الدنيا bezeichnet demnach le monde d'ici-bas und hat denselben Nebenbegriff der Inferiorität wie das talmudische העולם הזה, nur dass dieser Begriff bei letzterem sprachlich nicht zum Ausdruck kommt, الحيوة الدنيا entspricht dem talmudischen חיי שעה, das Leben für die Stunde, den Augenblick (ein dem الساعة — Sur. 6, 40. 12, 107. 22, 54. 30, 11 und öfter — entsprechendes Wort kennt der Talmud nicht). Diese Bedeutung von دنيا kehrt denn wieder in der weiteren Formation دنيوى, saecularis, mundanus, in ابن الدنيا als Bezeichnung eines mit irdischen Glücksgütern gesegneten Mannes, wovon das spanische Adunia. Aehnlich ist das talmudische בן עולם הזה, das ܒܢܝܗܘܢ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος*) Luc. 20, 34, sowie ܥܠܡܢܝܐ, *κοσμικός* Hebr. 9, 1. Die ursprüngliche Bedeutung von עולם, sowie die von *κόσμος* ist in diesen Wörtern wie auch im neugriechischen *κόσμιος*, *κοσμικός*, *κοσμόφιλος* durch den Begriff der Vergänglichkeit und Inferiorität verdrängt worden.

Die oben angeführte Stelle Ibn Gabirols: Er kommt und weiss nicht wozu, er freut sich und weiss nicht worüber, er lebt und weiss nicht wie lange erinnern an einen bekannten deutschen Spruch (auch bei Wackernagel, altdeutsches Lesebuch, 2. A. p. 1071): Ich leb und waiss nit wie lang — Ich stirb und waiss nit wann — Ich far und waiss nit wahin — Mich wundert das ich froelich bin, aber auch sonst findet man in andren Literaturkreisen Manches das mit dem oben angeführten Aehnlichkeit hat. Wie aus M. Haupts Zeitschrift (VI, 151) zu ersehen ist, war es ein im Mittelalter sehr beliebtes Bild, die Welt mit der geschminkten Izebel zu vergleichen, und ebenso ist auf dem Münsterplatze zu Worms die Welt dargestellt als ein schönes, üppig gekleidetes Weib. Auch bei Antonio de Guevara (Obras, ed. 1545, fol. 150 b fg.)

ist ein langes Capitel (das 20ste), überschrieben: De como el auctor se despide del mundo. Der Autor nimmt also hier Abschied von der Welt, und zwar ist es ein sehr langes Abschiednehmen, wie es sonst nur zwischen Liebenden vorkommt — Parting is such sweet sorrow, that I shall say good night, till it be morrow, wie Julia sagt. 30 Sätze beginnen mit „Quedate a Dios, mundo!" und in jedem Satzgefüge werden der Welt andre Fehler und Gebrechen vorgeworfen, zum Theil dieselben die oben vorkamen; zu guter Letzt wird sie mit „O mundo immundo" apostrophirt. Eine Uebersetzung dieses Capitels findet sich im Simplicissimus (Bibl. d. literar. Vereins zu Stuttgart, Bd. 33, p. 811—818) und zwar heisst es hier abwechselnd „Adjeu Welt!" und „Behüt dich Gott, Welt!" Es existirt übrigens auch eine besonders (zu Erfurt 1594) gedruckte Uebersetzung: „Herrn Anthonii de Guevarra . . . Vale Mundus oder Welt Segnung, aus der Lateinischen Sprache verdeutscht durch den Würdigen M. Agapetum"; hier fangen die Sätze gewöhnlich mit „Du schnöde Welt (oder einem andren epitheton ornans) gesegne dich Gott" an.

Das Wortspiel mit „Mundo immundo" war nur dadurch ermöglicht, dass das Wort Mundus, dessen frühere Bedeutung der des griechischen *κόσμος* entsprach (A. v. Humboldt, Kosmos I, 78) — wie es auch von Plinius (II, 3, 3) in diesem Sinne gebraucht wird — im Wechsel der Zeit und der religiösen Anschauung eine andre Bedeutung erhielt. In der classischen Literatur, für welche es nur Einen Kosmos — keinen dies- oder jenseitigen — gab, wäre ein Ausdruck wie Mundus immundus nicht wohl möglich gewesen. Und so ist es denn auch der Aehnlichkeit der religiösen Anschauung zuzuschreiben wenn bei Arabern und Juden dieselben Bezeichnungen der Welt vorkommen, und da sich noch die Aehnlichkeit der Ausdrucksweise im allgemeinen hinzu gesellt, so ist es in der That nicht leicht zu entscheiden, was entlehnt ist und was nicht. Dass eine Entlehnung statt gefunden, lässt sich nur dann behaupten, wenn die sprachliche Form entschieden auf einen arabischen Ursprung hinweist. Es verhält sich damit ähnlich wie mit einem andren Thema — dem der Schweigsamkeit. Zu den Dingen, über die von jeher schon sehr viel gesprochen wurde, gehört jedenfalls das Schweigen, d. h. der Werth und Vortheil desselben im Gegensatze zum Schaden und Nachtheil den oft das Reden bringt. Im Gulistân hat das 4. Capitel (ed. Sprenger p. ١٠١) die Ueberschrift در فوائد خموشی, ebenso das 6. Capitel im Pend-Nameh (p. ١٢): در بيان فوائد خموشی: das 32. Capitel in Ibn Gabirol's Perlenauswahl hat die Ueberschrift שער השתיקה, das 19. Capitel in Sebastian Brant's Narrenschiff handelt „von viel schwetzen" und auch bei Plutarch (ed. Dübner, III, 607, fg.) findet sich eine Abhandlung *Περὶ τῆς ἀδολεσχίας*. Wie oft in der griechischen und römischen Gnomik vom Schweigen die Rede ist, er-

sieht man schon aus den mit Garrulitas, Taciturnitas und Silentium überschriebenen Artikeln in den Adagiis des Erasmus, wie man andrerseits schon aus den in Buxtorf's Florilegium s. v. Calumnia, Lingua, Sermo, Silentium angeführten Stellen ersieht, dass dasselbe auch in der jüdischen Gnomik der Fall ist. So findet sich zuweilen eine wörtliche Uebereinstimmung zwischen einem orientalischen und einem occidentalischen Sprichwort mit Bezug auf Reden und Schweigen, und eben so zwischen arabischen und talmudischen Sentenzen. Bei den nachtalmudischen Autoren kann es also zweifelhaft sein, ob die entsprechende Sentenz aus den Proverbien, aus dem Talmud oder aus dem Arabischen herstamme; hier ist nun die sprachliche Form massgehend. Der bekannte Spruch, Gott habe dem Menschen einen Mund aber zwei Ohren gegeben kommt z. B. gleich zu Anfang bei Plutarch vor, wie am Schlusse (c. 23, 514 F) der Ausspruch des Simonides, er habe schon oft bereut gesprochen, nie aber geschwiegen zu haben. Der erste Spruch findet sich ebenso in Charizi's מוסרי הפילוסופים (in der HS. der Hof- und Staatsbibliothek in München — Cod. 342, f. 66 r.) also bei Ḥonein b. Ishak, wo er als Spruch Plato's angeführt wird, und in Ibn Palqueras המבקש (ed. Haag, f. 17 b). Der zweite Spruch, der auch bei Freytag (III, p. 506, No. 3038) und als ما ندم من سكت in den „Zerstreuten Perlen" (p. 83, No. ٢٣٢) vorkommt findet sich auch im 32. Capitel der „Perlenauswahl" sowie im Sefer Chasidim (§ 86, ed. Bologna f. 16 b). Plutarch weist ferner an einzelnen Beispielen nach, wie schon oft dem Einen und dem Andren das unbedachte Reden das Leben gekostet, auch das ist ein in der orientalischen Gnomik vielfach variirtes Thema. Die weite Verbreitung des Spruches سلامة الانسان بحفظ اللسان ersieht man aus den von Socin (Arabische Sprichwörter No. 368) angeführten Stellen, wie auch in den „zerstreuten Perlen" (No. 20. 115. 116. 117) vier Varianten desselben vorkommen. De Sacy führt ebenfalls (in den Noten zu Pend-Nameh, p. 25) als Parallele zu dem persischen Spruch das arabische سكوت اللسان سلامة الانسان an. In Freytags Arabb. Provv. (T. III, p. 617) wird unter den Aussprüchen Mohammad's auch angeführt: من صمت نجا; derselbe Spruch kommt auch im Anwari Suheili (p. ٢٨٠) vor. V. Diez (Denkwürdigkeiten von Asien I, 458) gibt Auszüge aus einer arabisch-persischen Handschrift, betitelt كلام النبى والمثل; hier wird nun neben dem arabischen من صمت نجا auch die persische Uebersetzung هركه خموش شد رست gegeben. In Zamaḫšarî's Deutung des منطق

الخطيب (II, p. ١.١٩, zu Sur. 27, 10) heisst es: Der Vogel Kaṭâ ruft: مَن سكت سلم — eine Lehre, die der Kaṭâ selbst nicht befolgt, da er durch sein ewiges „Kata“-Rufen seinen Aufenthalt dem Jäger verräth und sich so in Gefahr bringt; vielleicht aber ist er erst nachträglich, d. h. zu spät, zu diesem Erfahrungssatze gelangt, so dass der Sinn ist: Si tacuissem, salvus mansissem.

Bei Erpenius (Locmani fabulae et selecta quaedam Arabum adagia, p. 60, No. 42) kommt derselbe Spruch in imperativischer Form vor, wodurch er zugleich prägnanter wird: اسمع فتعلم واسكت فتسلم. In einem zu Malta (1828) gedruckten Büchlein, betitelt كتاب تعليم القراءة الى الاطفال الصغار, werden (p. ٢٣—٣١) اقوال العرب mitgetheilt, unter denen auch (p. ٢٥) اسمع فتعلم واسكت فتسلم, was jedenfalls beweist, dass dieser Spruch ein sehr bekannter und populärer ist. Wenn nun im 32. Capitel der Perlenauswahl dieselbe Imperativform vorkommt, nämlich שתוק ותנצל, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass hier der arabische Spruch übersetzt ist. In Buxtorf's Florilegium wird (p. 335, s. v. Silentium), aber ohne nähere Angabe, der Spruch angeführt: שתוק ותנצל שמע ותלמוד: das ist denn die wörtliche Uebersetzung des bei Erpenius mitgetheilten Spruches.

Aehnlich ist ein in den משלי שועלים (f. 74 a, No. 78), und zwar in doppelter Form, vorkommender Spruch: „Der Araber sagte zu seinem ältesten Sohne: Dein Geheimniss ist dein Gefangner; theilst du es einem Andren mit, so bist du s e i n Gefangner“; das ist denn ohne Zweifel der auch von Erpenius (Proverbiorum arabicorum centuriae duae, Cent. I, p. 46, No. 65) angeführte Spruch: سرك اسيرك ان صنته وانت اسير له ان ضيّعته, bei Freytag (III, 222, No. 1324) سرك اسيرك فاذا تكلمت به صرت اسيرا له. In den משלי שועלים folgt unmittelbar auf den Spruch der entsprechende Vers:

מוֹקֵשׁ רֶגֶל קָטָן מוֹקֵשׁ
אַךְ מוֹקֵשׁ פֶּה יָסִיר רֹאשׁוֹ
כִּי שׁוֹמֵר פִּיו וּלְשׁוֹנוֹ שׁוֹ-
מֵר מִצָּרָה אֶת כָּל נַפְשׁוֹ

„Das Straucheln des Fusses ist ein kleines Straucheln, aber das Straucheln mit dem Munde schneidet den Kopf ab; denn wer seinen Mund und seine Zunge hütet, hütet vor Leid seine Seele“. Der zweite Halbvers steht nun fast wörtlich so in den Proverbien (21, 23), der in dem ersten Halbverse ausgesprochene Gedanke lautet in der Perlenauswahl und ähnlich im Sefer Chasidim (ll. cc.)

מות האדם בכשלון לשונו ולא בכשלון רגליו — Nicht das Straucheln seiner Füsse, das Straucheln der Zunge bringt dem Menschen den Tod. Es entspricht das jedenfalls dem, was bei Šahrastânî (ed. Cureton p. ٢٩٨) von Solon erzählt wird; derselbe habe Jemand stolpern gesehen und ihm zugerufen: تعثّر برجلك خيرٌ تعثّر بلسانك. Auch Gavison führt in seinem עומר השכחה (ed. Livorno, f. 36 a) zu dem בפשע שפתים מוקש רע (Prov. 12, 13) einen arabischen Spruch an: ימות אל פתי׳ בעקרא לסאנה׳ (sic) ולא ימות בעקרה רגלוה · עתרה לסאנה תרמי ראסה · ועתרה אל רגיל תברי עלי המהל und gibt von demselben folgende Uebersetzung: אנוש יספה בעת מוקש לשונו · ולא ימות במוקשי האשורים · במוקש פיו יהי נהרג ונשלך · ורגלו הנגיפה לא (l. לו) מזורים, d. h. also: Der Mensch verliert das Leben, wenn seine Zunge strauchelt, er stirbt aber nicht beim Straucheln seiner Füsse; beim Straucheln seines Mundes wird er getödtet und weggeworfen, für den verletzten Fuss gibt es Heilmittel. Das Arabische ist wahrscheinlich zu lesen: يموت الفتى بعثرة لسانه. ولا يموت بعثرة رجله. عثرة لسانه ترمي راسه. وعثرة الرجل تبرى على حنظل. המהל ist ohne Zweifel ein Druckfehler statt חנטל, so dass der Sinn ist: Das Straucheln des Fusses wird geheilt mit Coloquinte. פתי׳ ist wahrscheinlich — wenn es kein Druckfehler ist — فتى zugleich im Sinne des hebr. פתי (von פתה), also der Unerfahrne, Thörichte, Allzuoffne, Unüberlegte. Wenn nun derselbe Gedanke in demselben Capitel der „Perlenauswahl" mit den Worten ausgedrückt wird: מות האדם בין לחייו, der Tod des Menschen ist zwischen seinen Kinnbacken, so lässt dieser im Hebräischen durchaus ungebräuchliche, ja kaum verständliche, Ausdruck vermuthen, dass er einen arabischen nachgebildet sei. In der That findet sich für „die Zunge hüten" in Zamahšarî's goldnen Halsbändern (p. 99) der Ausdruck: wozu als Analogie angeführt wird من لم يحفظ ما بين فكّيه احذر على ما بين عينيك والتي بين جنبيك für „Wahre deine Seele!" Ganz ähnlich heisst es im מאזני צדק (p. 65): הקשה שבאויביך הוא נפשך אשר בקרב צלעותיך, dein ärgster Feind ist deine Seele, die zwischen deinen Rippen ist; diese Sentenz entspricht wörtlich der im Gulistân (p. ١٣١) angeführten Ḥadīṯ: اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك.

Wenn es nun bei Gabirol ferner heisst: חתף האדם תחת לשונו, der Tod des Menschen ist unter seiner Zunge, so ist auch hier der Einfluss des Arabischen nicht zu verkennen, insofern als חתף — überhaupt ein seltnes Wort — im Sinne des arab. حتف gebraucht wird. Allerdings stehen beide Wörter in naher Verwandtschaft. So vergleicht auch Abûlwalîd s. v. חתף (p. 257) das יחתף Hiob 9, 12 mit dem יחטף Ps. 10, 9 und zu dem letzteren bemerkt er (s. v. חטף, p. 221) معناه الخطف والاستلاب.

Uebrigens findet hier dasselbe Statt wie auf dem sprachlichen Gebiete, dass die Entlehnung eine gegenseitige ist und dass also Manches zur Gnomik gehörige von den Juden zu den Arabern überging. So ist z. B. der Spruch راس الحكمة معرفة الله bei Mas'ûdî (l. c. p. 168) oder راس الحكمة هى مخافة الله bei Marcel (p. 146, s. v. Commencement) und bei Freytag (III, p. 607), wo er als Ausspruch Moḥammad's angeführt wird, die Uebersetzung des biblischen Spruches Ps. 111, 10, Prov. 1, 7. 9, 10, wie das mit Bezug auf dieselbe arabische Sentenz Fleischer bemerkt (Catal. ll. Mss. in Bibl. senator. Lips. p. 428). Auch bei andren Sprüchen weist Erpenius (Provv. arabb. Cent. I, No. 25, No. 83, Cent. II, No. 14, No. 22) die Uebereinstimmung mit biblischen Sprüchen nach.

Biblischen, also jüdischen, Ursprungs sind aber ferner auch die Personennamen Noah, Abraham, Jakob, Joseph, Moses, Pharaoh, Korach, David, Salomon, Hiob und andre, welche in den arabisch-persischen Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten vorkommen, und zwar weit häufiger, als das in den jüdischen Schriften der Fall ist. So wird فرعون appellativisch und sprichwörtlich gebraucht (cf. z. B. bei Berggren p. 627); die Arche Noah's, die Gastfreundschaft Abraham's, das Hemd, die Grube, sowie die Schönheit Jusuf's, die weisse Hand Musa's, der Reichthum Karûn's und Andres der Art sind stereotype Bilder. So kommt es denn auch, dass manche Sprüche Sa'di's, wenn auch zufällig, mit jüdischen übereinstimmen. Im Midrasch zum hohen Lied (1, 1) werden mehrere Sprüche angeführt, die sowohl in der Bibel (במקרא) als auch in gewöhnlichen Sprichwörtern (במשל) vorkommen; darunter ist, dass zuweilen der Sohn eines Gottlosen ein Frommer ist — רשע מוליד צדיק. Als biblischer Spruch wird hierzu angeführt: תחת הנעצוץ יעלה ברוש (Jes. 55, 13) als משל das Sprichwort: Aus dem Dorn geht die Rose hervor — מן סניא נפק ורדא. Ganz ähnlich heisst es nun im Gulistân (p. ۲۳۳): گل از خارست وابراهيم از آزر. So heisst es ferner (Sota 5 a, Jalkut Pentat. § 284) mit Bezug auf ואת דכא ושפל־רוח (Jes. 57, 15): Der Mensch soll sich

immer seinen Schöpfer zum Vorbilde nehmen: Gott hat, um sich zu offenbaren, unter allen Bäumen und Sträuchen der Dornbusch und unter allen Bergen und Hügeln den Sinai sich erwählt, so soll auch der Mensch demüthig sein. Ein Spruch im Gulistân lautet (p. ۲۳) اقل جبال الارض طور وانه لاعظم عند الله قدرا ومنزلاً. Auch der, wahrscheinlich von Sa'di herrührende, Spruch ان بلا نبود كه از بلا بود, den Sir William Jones (Poes. As. Comm. p. 199) als Beispiel eines تجنيس anführt, entspricht einer Midraschstelle (Bereschith R. s. 51 zu Gen. 19, 24, Jalkut zu Ps. 11, 6, § 655) in welcher es heisst: Es kommt nichts Böses von Oben herab — אין דבר רע יורד מלמעלה.

Die von Mas'ûdi und in Arnold's arab. Chrestomathie angeführten Aussprüche Moḥammads kommen zum Theil auch anderswo vor; so der Spruch (Mas'ûdi p. 168): الشديد من غلب نفسه bei T'alebi (ed. Flügel, p. 64, No. 70) woselbst Moḥammad zu einigen Leuten sagt: اخبركم باشدّكم من ملك نفسه عند الغضب. genau mit denselben Worten wird derselbe Spruch im Anwâri Suheilî (p. ۴۰۱) angeführt. Bei Śahrastani (p. ۲۹۳) heisst es hingegen, man habe Zeno gefragt, wer mächtiger sei, der König von Persien oder der von Griechenland, worauf er geantwortet: Derjenige ist der mächtigere, welcher seinen Zorn beherrscht. Der Spruch الظلم ظلمات يوم القيمة (Mas'ûdi p. 171) findet sich auch bei T'alebî (p. 43, No. 46). Der Spruch الطهرة مفتاح الصلوة وهى مفتاح الايمان والايمان مفتاح الجنّة (Arnold p. 17, No. 30) findet sich, etwas kürzer, im Miskat al-Maṣabiḥ (ed. Calcutta I, 73): The key of Paradise is prayer, the key of prayer is ablution; ähnlich bei Boḥarî (ed. Krehl I, ۴۸) لا تقبل صلوة بغير طهور. — Dass Gott Nichts so sehr liebt wie die Masǵîds der Städte, und Nichts so sehr hasst wie ihre Märkte (ibid. p. 18, No. 49) findet sich ebenfalls im Miśkât al-Maṣâbiḥ (I, 153). Der Spruch (ib. p. 20. No. 70) من تاب عن ذنبه قبل طلوع الشمس من مغربه تاب الله عليه wird im Gulistân (p. ۱۸۱) als Ḥadiṯ angeführt: لا يغلق باب التوبة على العبد حتى تطلع الشمس من مغربه. Auch in Pococke's

Notae miscell. (p. 258) ist طلوع الشمس من مغربها eines von den Vorzeichen der Auferstehung. Auch die Mahnung (ib. p. 21. No. 80) لا تأكلوا بالشمال فإن الشيطان يأكل بالشمال findet sich genau so im Miškât al-Maṣâbiḥ (II, 318) und im Allgemeinen ausgesprochen bei Boḫarî (III, p. ٤٩٢ ff.) im باب التسمية على الطعام والأكل باليمين. Ferner kommt der Spruch (p. 22 No. 95) لعن الله اليهود والنصارى الخ in zwei Stellen des Boḫarî vor (T. I, p. ١١٨, T. II, p. ٣٧١). Die Vorzüge des يوم الجمعة (ib. p. 22, No. 99) werden auch in Zamaḫšarî's Kaššaf aufgezählt (T. II, p. ١٤٨٣) sowie bei Ṭabarî (Annales, I, ١١٣ fg.).

Manche der dem Mohammad zugeschriebnen Aussprüche kommen auch in jüdischen Schriften vor. Im מאזני צדק wird (p. 28) als Spruch eines Weisen angeführt: O Mensch, erkenne dich selbst (deine Seele), so wirst du Gott erkennen — בן אדם דע נפשך ותדע אלהיך. Das מאזני צדק, als Uebersetzung des ميزان الاعمال, gehört nun eigentlich nicht zu den hebräischen sondern zu den arabischen Schriften, aber auch in Bachja's Commentar zum 2. Capitel der Genesis (ed. Ven. 1546, f. 11 b) wird als Spruch eines Weisen angeführt: Erkennet eure Seelen, so werdet ihr Gott erkennen — דעו נפשותיכם תדעו אלהיכם, und ebenso wird bei Albo (Ikkarim III, 6, ed. Ven. 1544 f. 67 a) als der Spruch eines Weisen angeführt: Mein Sohn, erkenne deine Seele, so wirst du deinen Schöpfer erkennen — בני דע נפשך ותדע בוראך. Die ursprüngliche Form dieser Sentenz ist allem Anschein nach der Spruch من عرف نفسه فقد عرف ربّه in Ali's Hundert Sprüchen (p. 7, No. 6) mit Bezug auf welchen Fleischer sagt (ib. p. 93), es sei das ein berühmter, bald dem Mohammed, bald dem Ali zugeschriebner Spruch, wie er denn auch von Baiḍawî (wenigstens nach der Lesart einiger Handschriften) dem Ersteren zugeschrieben werde. (In der 21. Abhandlung der lauteren Brüder – ed. Calcutta p. ٣٧٨, ed. Dieterici p. ١١٩ — wird derselbe Spruch mit den Worten كما قال عليه السلام angeführt.) Wahrscheinlich hatte Ibn Sinâ diese Sentenz vor Augen, wenn er das γνῶϑι σεαυτόν in diesem Sinne auffasste (Landauer in Z. D. M. G. XXIX, 341. 374), nur bekam der arabische Spruch, um ihn dem griechischen zu assimiliren, die Imperativform اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك. Aus dieser Umgestaltung des Spruches

bei Ibn Sinâ stammt wahrscheinlich die Imperativform in den jüdischen Schriften.

Mit Bezug auf das وعليك من الامور بالاوسط in Zamaḫśari's goldnen Halsbändern (p. 118) bemerkt Barbier de Meynart, ein von den Moralisten oft gebrauchter Spruch laute خير الامور اوساطها. Dieser Spruch wird nun bei Mas'ûdi (p. 172) unter den Sprüchen Mohammad's angeführt; in breiterer Fassung kommt derselbe bei Freytag (III, p. 153) vor. Im מאזני צדק (p. 89 fg., p. 94 fg.) wird nun der in diesem Satze enthaltene Gedanke ausführlich dargelegt und gesagt, das Mittlere zwischen den beiden Extremen, dem Zuviel und dem Zuwenig (האמצעי הבינוני בין שתי קצוות שהם התוספת והחסרון) sei sehr schwer zu finden, und darum habe der Prophet an Gott die Bitte gerichtet (Ps. 5, 9): הישר לפני דרכך, d. h. zeige mir den rechten Mittelweg — הראני הדרך הישר והאמצעי, ein Weiser aber habe seine Gebete mit den Worten eröffnet: האל האחד האב הרחמן מלך יום הדין אותך נעבוד ובך נעזר הורנו הדרך הישרה דרך מי שחמלת עליהם לא מי שכעסת בם המה הנבוכים. Das ist denn — wie bereits Steinschneider bemerkt (Jewish Lit. p. 173) — die Uebersetzung der ersten Sûra (allerdings mit einigen Härten) mit theilweiser wörtlicher Uebereinstimmung wie bei den Wörtern الرحيم ملك يوم الدين ايك نعبد وايك نستعين. Das اهدنا الصراط المستقيم wird mit הורנו הדרך הישר (הישרה ist wahrscheinlich ein Druck- oder Abschreibefehler) übersetzt, um es dem vorhergehenden הראני הדרך הישר ähnlich zu machen. Bemerkenswerth ist übrigens die Uebersetzung des ضالّين mit נבוכים, und zwar wegen desselben Wortes in מורה נבוכים. Der Psalmvers und dessen Deutung ist wahrscheinlich ein Zusatz Abr. b. Chisdai's, jedenfalls aber ist die Bezeichnung Davids mit הנביא Nachbildung des arabischen النبى, da in den jüdischen Schriften nur den wirklichen Propheten das Epitheton הנביא beigelegt wird.

Der Spruch خير الامور اوساطها wird auch im Anwâri Suheili (p. ٢١) angeführt; وسط راست in dem darauf bezüglichen Gedichte entspricht dem deutschen „richtige (oder rechte) Mitte“, dem französischen Juste-milieu. Auch bei Śahrastanî (p. ٣٠٢) wird der Spruch angeführt: خير امور العلم الحسّى اوساطها وخير امور العلم العقلى افضلها. Auch in den מוסרי הפילוסופים Alcharizi's oder Ḥonein b. Ishak's heisst es (MS. der Münchener Bibliothek,

f. 55 v.): Wie gut ist die richtige Linie in allen Dingen, und wie gar schlecht ist das Zuviel bei ihnen — מה טוב קו היושר בכל הענינים ומה מאד רע המותרות בהן und ferner (61 r.): Das Beste an den Dingen ist ihre Mitte מבחר הדברים אמצעותם.

Diese Maxime bildet nun den Grundgedanken des 4. Capitels in Maimonides' ثمانية فصول (M. Wolff, Mose b. Maimûn's Acht Capitel, p. 14), das mit den Worten beginnt (nach Wolff's Uebersetzung): „Die guten Handlungen sind diejenigen, welche gleichmässig temperirt sind, die Mitte haltend zwischen zwei Extremen (المتوسطة بين طرفين), welche beide verwerflich sind, und von denen das eine ein Zuviel, das andre ein Zuwenig ist". Das hier dargelegte beruht, wie Wolff bemerkt (p. 88, cf. Zeller, Gesch. d. griech. Philosophie, 2. A. II. Th. 2. Abthl. p. 490 fg.) auf des Aristoteles' Ansicht von der μεσότης. Statt des אמצעי in der oben angeführten Stelle des מאזני צדק, heisst es in der Uebersetzung des Ibn Tibbon — wie aus Wolff zu ersehen — ממוצע, es ist das eine Nachbildung des arab. متوسط. Auch in einer von Steinschneider (Catal. cod. hebr. bibl. Lugd. Bat. p. 220, N.) erwähnten hebräischen Uebersetzung der nikomachischen Ethik heisst es:

המוצע והוא אשר אין תוספת בו ולא חסרון

In einer Stelle des Moreh Nebuchim (Guide des égarés, Text, T. III, f. 119 a) erwähnt Maimonides den Spruch: ليست الامور المسموعة كالمشاهدة. Mit Bezug hierauf führt Munk (p. 422, N.) den Spruch an ليس الخبر كالعيان, unter Hinweisung auf eine Stelle im Journ. asiat. (1850, Juillet, p. 223) woselbst der Satz العين شاهد لنفسه aus Moses b. Esra angeführt wird. Bei Mas'ûdi (p. 168) wird unter den Aussprüchen Moḥammed's auch angeführt ليس الخبر كالمعاينة, sowie (p. 171) الغائب. Auch im מאזני צדק (p. 235) wird ein kleines Gedicht angeführt: Glaube das, was deine Augen sehen, das Gehörte ist nicht mit dem Gesehenen zu vergleichen במראה עיניך תאמין . . . ואין השמועה כראיה (cf. Catal. ll. mss. in bibl. senat. Lips. p. 285, Cod. XIX, No. 6).

Sind nun einzelne der dem Mohammad zugeschriebnen Aussprüche in jüdische Schriften übergegangen, so sind dafür andre jüdischen Ursprungs. Bei dem einen und dem andren Spruche kann allerdings die Uebereinstimmung eine zufällige sein, wie

z. B. bei dem Spruche الشديد من غلب نفسه, welcher der Stelle in den Proverbien (16, 32), so wie einer Talmudstelle (Pirke Aboth IV, 1, Thamid 32 a) entspricht: Wer ist ein Held? Der seine Leidenschaft bezwingt; übrigens lautet auch ein bekannter lateinischer Spruch: Major est qui se quam qui fortissima vincit moenia. Der Spruch من لا يَرحم لا يُرحم (bei Arnold p. 20, No. 71), oder ارحم من في الارض يرحمك من في السماء (bei Mas'ûdî p. 169) kommt in letzterer Fassung in mehreren, von Dukes (Rabbinische Blumenlese, p. 181) angeführten Talmudstellen (Sabb. 151 b, T. jerus. B. Kama VIII, 10, Jalkut Pent. § 889) so wie im N. T. (Matth. 5, 7) vor. Ebenso zufällig ist wahrscheinlich auch die Uebereinstimmung bei andren Sprüchen. Dagegen ist der Spruch من تاب عن ذنبه قبل طلوع الشمس من مغربه تاب الله عليه, wenn auch nicht in dieser Form, doch mit Bezug auf den darin ausgesprochenen Gedanken wahrscheinlich jüdischen Ursprungs, wie auch das باب التوبة in der Hadit im Gulistân den Ausdrücken שער, פתחה של תשובה תשובה und ähnlichen entspricht und auch sonst hier vielfache Parallelen zwischen den jüdischen und arabischen Schriften vorkommen.

Während in der Bibel das Zeitwort שוב zurückkehren überhaupt bedeutet und in den Ausdrücken „zu Gott — vom unrechten Wege zurückkehren", speziell die reuige Rückkehr, die Busse, ausdrückt, gebraucht die Mischnah zuweilen das Zeitwort — und zwar absolut, ohne Verbindung mit אֶל oder מִן — in diesem speziellen Sinne, wie z. B. in dem Satze (Joma VIII, 9 f. 85 b): Wenn Jemand sagt אחטא ואשוב, Ich will sündigen und dann zurückkehren, oder in dem Spruche (P. Aboth II, 10) שוב יום אחד לפני מיתתך, Thue Busse (kehre zurück) einen Tag vor deinem Tode. Der gewöhnliche Ausdruck — in der Mischnah wie in der Gemarah — ist עשה תשובה, also „Rückkehr machen". Dieser Ausdruck ist nun viel energischer und emphatischer als das einfache Zeitwort, wie ebenso das oft vorkommende עבר עבירה für Sündigen nachdrücklicher ist als das biblische חטא, das allerdings auch im Talmud vorkommt, beide Ausdrücke aber — im Gegensatz zum biblischen Sprachgebrauch — nur in der speziellen Bedeutung „sündigen". Eben so charakteristisch ist בעל תשובה zur Bezeichnung des reuig Zurückkehrenden, des Büssenden. Schon diese unzählige Male vorkommenden Ausdrücke zeugen von der hohen Bedeutung der תשובה, und in der That nimmt die Busse eine sehr hervorragende Stelle im Talmud wie in der Liturgie ein. Der Versöhnungstag wird zunächst als Tag der Busse aufgefasst:

die ihm vorhergehenden — auf das Neujahr folgenden — zehn Tage heissen die zehn Tage der Busse. Für den Sabbath dieser Woche bildet die Stelle Hosea 14, 2—10 die Hafthara, der Sabbath selbst heisst der Busse-Sabbath. Wie nun die einzelnen Sectionen der Pesikta Bezug auf die an einem gewissen Sabbath gelesenen Pentateuch- oder Prophetenstellen haben, so bezieht sich die 25. Section der Pesikta d. R. Kahna, die שובה überschrieben ist, auf die Haftarah und die ersten Verse der Stelle in Hosea bilden den Text dieses homiletischen Vortrags (Zunz, G. V. p. 189, N. b., 190, 204; Pesikta d. R. Kahna ed Buber f. 157a fg). An die Stelle im Hosea anknüpfend wird nun dargelegt, dass Gott stets dazu bereit ist, den reuigen Sünder wieder in Gnaden aufzunehmen. Dieser Vortrag soll also zur Busse und Reue auffordern und ermuntern, und so wird u. a. der Vers Ps. 65, 6 angeführt, indem das darin vorkommende ים רחוקים dahin gedeutet wird, dass die תשובה dem Meere gleiche: So wie das Meer stets offen ist, so sind auch die Pforten der Rückkehr (שערי תשובה) ewig geöffnet (für die רחוקים, d. h. für diejenigen, die sich von Gott entfernt). Hierzu führt Buber in der Note (f. 157a) eine Parallelstelle an (B Mezia 59a), in welcher es, mit Bezug auf Ps. 39, 13 heisst: die Pforten der Thränen werden nicht geschlossen. Ferner werden die Personen erwähnt, denen, als sie reuig zu Gott zurückkehrten, ihre Sünden vergeben wurden, so Adam, Kain, David, Achab und der König Menasseh. Mit Bezug auf Letzteren wird hier und an vielen andern -- von Buber (162a N.) angeführten Stellen – erzählt: Als Menasseh zu Gott um Vergebung seiner Sünden flehte, da verstopften die Engel alle Fenster des Himmels; sie sprachen vor (zu) Gott: Herr der Welt! Du willst die Busse dessen annehmen, der im Tempel ein Götzenbild errichtet hat? Darauf antwortete der Heilige, gelobt sei er: Wenn ich sie nicht annehme, so verschliesse ich damit die Pforte für alle Busse thuenden הריני נועל פתח בפני בעלי תשובה. Und was that der Heilige, gelobt sei er? Er machte eine Oeffnung (חתירה) unter dem Throne seiner Herrlichkeit, an einem Orte, über den kein Engel Macht hatte, und darum heisst es (2 Chron. 33, 13) ויעתר לו וישמע תחנתו; in Arabien, sagte R. Levi (der gewöhnlich arabische Wörter zur Vergleichung heranzieht), nennt man eine חתירתא (Oeffnung, מחתרה) עתירתא. Das eigentlich ganz überflüssige ויעתר לו wird also darauf bezogen, dass Gott, da die eigentlichen Pforten der Busse verschlossen waren, eine neue Pforte eröffnete.

Alle diese Beispiele werden als Conclusio a minori ad majus angeführt, also: Die Busse Menasseh's habe ich angenommen, wie sollte ich nicht die eure annehmen, und so durchaus. David's Busse wird natürlich nicht in dieser Form und überhaupt nur flüchtig erwähnt. Dagegen heisst es von Adam, er sei dem Kain begegnet, und habe von ihm erfahren, dass er (Kain) von Gott Vergebung erlangt habe, und dass darauf auch Adam sich vor-

genommen, ebenfalls Busse zu thun, was übrigens in den von Buber angeführten Stellen deutlicher ausgesprochen ist als in der Pesikta.

Dass nun ausserdem in mehreren Talmudstellen erzählt wird (Synhedrin 107a, Sabbath 30a, Wajikra R. s. 5), David habe Gott um Vergebung seiner Sünden angefleht und sie erhalten, kann nicht auffallen, da die Bibel und namentlich die Busspsalmen von David's Busse sprechen und er auch sonst verherrlicht wird. Von Adam's Busse steht aber Nichts in der Bibel, auch ist er keineswegs ein Gegenstand der Verherrlichung. Adam ist also hier wahrscheinlich — wie auch sonst oft — Repräsentant der Menschen überhaupt, und so ward seine Busse ganz besonders hervorgehoben. So wird erzählt (Erubin 18b, Jalkut Ps. 92, § 843), dass er 130 Jahre lang gefastet habe. In den Pirke R. Eliezer (c. 20) heisst es, Adam sei, nach seiner Vertreibung aus dem Gan Eden, in den Fluss Gichon hinabgestiegen und habe 7 Wochen lang gefastet. Dann habe er zu Gott gesagt: Herr der Welt, nimm meine Busse gnädig an, damit alle nach mir Kommenden wissen, dass du den Bereuenden in Gnaden aufnimmt, worauf ihm Gott verzieh. Eben so heisst es im Midrasch (Ber. R. s. 21 zu Gen. 3, 22; Midrasch Thillim, Ps. 100), Gott habe dem Adam die Pforte zur Rückkehr (Busse) geöffnet — מלמד שפתח לו הקב״ה פתח של תשובה. Die Sage von Adam's Busse hat übrigens auch in das christliche Adamsbuch sowie in andere Schriften Eingang gefunden (Wilh Meyer, Vita Adae et Evae, in den Sitzungsberichten der k. bayer. Akad. d. Wissenschaften, I. Cl. Bd. XIV, p. 198. 212. 245).

Dass die Pforten der Busse — שערי תשובה, פתח של ה׳ דלת של ה׳ — oder die Pforten der Thränen — שערי דמעות (also ein andres باب المندب) — d. h. der reuevollen Zerknirschung nie geschlossen werden, kommt noch in andren Stellen vor (z. B. Berachoth 32b, Midrasch Echa 3, 44, M. Thillim, Ps. 4 und sonst). In diesem Sinne wird auch der Vers קול דודי דופק פתחי לי (Hoheslied 5, 2) im Midrasch z. St. und in der Pesikta d. R. K. (163b) gedeutet. Bekanntlich wird das Hohelied im Midrasch allegorisch aufgefasst: Salomon ist Gott, der König des Friedens; die Geliebte ist die Gemeinde Israel (כנסת ישראל), und so wird denn die erwähnte Stelle gedeutet: Gott sagt zu Israel: Meine Kinder, öffnet mir eine Pforte der Reue (פתחו לי פתח אחד של תשובה) so gross wie ein Nadelöhr, und ich werde für euch Thore öffnen, so gross, dass Karren und Wagen hindurch gehen können.

Unter den unzähligen Stellen, in denen von dem Werthe und der Macht der Busse die Rede ist, ist wohl eine Stelle (Pesachim 54a, Ber. R. sect. 1, zu Gen. 1, 1; Midrasch Thillim, Ps. 90) hervorzuheben, in welcher es heisst, die תשובה sei — ebenso wie die Thora und das Paradies — vor Erschaffung der Welt schon vorhanden gewesen.

Zu den hier angeführten finden sich nun mehrfache Parallelen bei den arabischen Autoren.

Wie in dem oben angeführten אחטא ואשוב wird das Zeitwort שוב auch in der Bibel zuweilen absolut — ohne darauf folgendes מן oder אל — gebraucht, z. B. Jes. 6, 10, Jer. 3, 14. 22, 2 Chron. 6, 24. 37, Joel 2, 14, Jona 3, 9. In den beiden letzten Stellen bezieht sich שוב auf Gott, wie dasselbe denn eben so oft mit Bezug auf Gott — mit אֶל — als auch auf Menschen vorkommt, von Gott zuweilen in transitiver Form, als dem Zurückführenden. Beide Beziehungen kommen zuweilen in Einem Satze vor z. B. Deut. 30, 8. 9, Zach. 1, 3, Mal. 3, 7, Klagel. 5, 21. Auch im Korân wird تاب — nur mit verschiedener Präposition — sowohl von Gott als auch von Menschen gebraucht (Sprenger in Z. D. M. G. XXIX, 657). Dass nun auch im Talmud Gott der Entgegenkommende ist, ersieht man schon aus den oben angeführten Stellen. So wie nun im Korân أناب als Synonym von تاب vorkommt, so ist im Talmud חזר ein dem שוב gleichbedeutendes Wort, in der oft vorkommenden Verbindung חוזר בתשובה, für er thut Busse; eben so häufig ist der Ausdruck חזר בו, er geht in sich, wie z. B. אם חזר בו מוטב, Geht er in sich, so ist es gut (M. Ruth 1, 5); so sagt in der bekannten Erzählung von R. Meir und Acher (Chagiga 15 a) Acher zu R. Meir: חזור לאחריך, kehre zurück, weil er nämlich an der Grenze des Sabbathweges (תחום שבת) angelangt sei und also nicht weiter gehen dürfe; darauf erwiedert ihm R. Meir: אף אתה חזור בך, kehre auch du um, d. h. zum Glauben. In den Parallelstellen (T. jerus. Chagiga II, 1. Midr. Ruth 3, 13, M. Koheleth 7, 8) wird erzählt, Elischa b. Abujah (Acher) sei in seiner Krankheit von R. Meir besucht worden. R. Meir sagte zu ihm: Willst du nicht bereuen (oder umkehren — לית את חזר בך, so im jer. Talmud, in den andren Stellen חזור בך). Da sagte Elischa: Und wenn ich umkehre, werde ich in Gnaden wieder aufgenommen? (ואין חזרין מתקבלין oder ועד כדון מקבלין, entsprechend dem قابل التوب Sur. 40, 2; 9, 105; 42, 24; 3, 84.) R. Meir antwortete: Steht nicht geschrieben (Ps. 90, 3) תשב אנוש עד דכא?, d. h. Gott nimmt den Reuigen auf bis sein Leben vernichtet ist (עד דכדוכה של נפש). Da weinte Elischa und alsbald verschied er, und R. Meir freute sich in seinem Herzen und sprach: Es scheint, dass er reuig gestorben (דומה שמתוך תשובה נפטר). Bei einzelnen liturgischen Bussgedichten ist dem Namen des Verfassers in der Ueberschrift hinzugefügt המתחרט על עונותיו oder המתודה der seine Sünden bereut oder bekennt, was an das ähnlich bei Namen vorkommende المستغفر sowie an den von Lane (s. v. توب) angeführten Spruch erinnert: الندم توبة; übrigens kommt in den oben erwähnten Stellen Joel 2, 14, Jona 3, 9 נחם mit Bezug auf

Gott vor. An das Wort اوّاب (Sur. 38, 16. 29. 44. 50, 31) so wie an bekannte Koranstellen überhaupt erinnert das וּמוֹדֶה וְעֹזֵב יְרֻחָם (Prov. 28, 13). Dem im Korân oft — gewöhnlich in Verbindung mit الرحيم — vorkommenden الغفور entspricht das biblische סְלִחָה, נֹשֵׂא עָוֹן, sowie das in der Liturgie — aber selten absolut — gebräuchlichen מוחל, סולח, סלחן, wie denn auch רחום וחנון sehr oft in diesem Sinne vorkommt.

Das Wort توبة — das ja auch eine der von Baiḍawi (I, ٣٧٩) angeführten Benennungen der 9. Sure ist — entspricht dem talmudischen תשובה, dem es wahrscheinlich nachgebildet ist. Merkwürdig ist das von Lane s. v. توب angeführte زمن التوبة als Bezeichnung des Islâm. Man möchte fast den Ausdruck so auffassen, als bezeichne er die Zeit, in welcher die توبة, dem Worte und der Sache nach, Eingang fand, denn sie ist jedenfalls für den Islâm charakteristisch; der vorislamischen Zeit waren Busse und Reue gewiss fremd.

Dem עשה תשובה entspricht, wenn auch zufällig, das توبة كردن und توبة قلمق im Persischen (letzteres auch im Türkischen), so wie das توبة كرنا im Hindustani, nur ist allerdings in diesen Sprachen die Verbindung von „machen" mit dem arabischen nomen actionis überhaupt etwas sehr gewöhnliches, da auf diese Weise die sonst unvermeidlichen voces hybridae vermieden werden.

Dem talmudischen שערי התשובה, פתח של תשובה entspricht das باب التوبة, wofür auch ابواب (im Arabischen, Persischen und Türkischen) gebraucht wird, bei den Ṣûfis باب الابواب (K. al-Ta'rifât s. v., p. ۴۳, Muḥiṭ al-Muḥiṭ p. ١٣٩). An das Thor der Busse (der Thränen), das nie geschlossen wird erinnert insbesondere eine Stelle bei Ṭabarî (Annales I, ٧۴, Trad. Zotenberg I, 29), woselbst als Ḥadiṯ eine ausführliche Schilderung des باب التوبة angeführt wird; es ist das ein goldnes Thor, mit eingelegten Perlen und Edelsteinen, das nicht geschlossen wird bis zu dem Tage, an welchem Sonne und Mond im Westen aufgehen.

Der oben angeführten Deutung des פתחי לי im Schir haschirim entspricht eine Stelle in Ġazzali's ميزان العمل (מאזני צדק p. 36), in welcher gesagt wird, dass jede Nacht eine Stimme vom

Himmel ausruft: Ist Einer da, der Vergebung verlangt? Ich will ihm verzeihen .... und wer sich mir nur eine Spanne weit nähert, dem werde ich mich um die Länge einer Elle nähern.

Auch im Korân und bei den arabischen Schriftstellern überhaupt sind es Adam und David, deren Busse umständlich erzählt wird. Zunächst wird zur Erklärung von Sur. 2, 35 bei Baidawi (I, ٥٣) und Ṭabarî (Annales I, ١٣٢) ein Dialog zwischen Gott und Adam mitgetheilt, bei Ṭabarî auch mit Bezug auf Sur. 7, 22, wie auch (p. ١٣٣) von der grossen Trauer Adam's und Eva's über den Verlust des Paradieses erzählt wird. (Dem ولم يقرب حوّا مئة سنة — ibid. Z. 3 — entspricht eine hagadische Stelle — Erubin 18 a, Ber. R. sect. 20 und 24 zu Gen. 3, 20. 5, 3 —, die auch von Maimonides — Guide des égarés, II, 51, Text f. 18 a — angeführt wird, wonach Adam sich 130 Jahre lang von Eva fern hielt; auch dass Adam's Statur verringert wurde — Annal. I, ١٢٧, Ibn el-Aṯîr I, ٢٧ — wird im Talmud — Chagiga 12 a, Synhedrin 38 b, Pesikta 45 a erzählt). Im Pend-Nameh (ed. De Sacy p. ٣٩) wird Adam als مستغفر dem Eblîs als مستكبر gegenüber gestellt. Bei Moḳaddesi heisst es (p. ٩٢), man habe zu Adam gesagt, Wer Busse thut wie du, dem wird das Paradies geöffnet. Auch in Weil's biblischen Legenden (p. 28 fg.) wird unter andrem erzählt, Adam's Thränen hätten den Euphrath und Tigris flüssig gemacht, dass er aber durch dass Thor der Busse gestossen worden sei, um ihm anzudeuten, dass er durch Reue einst umkehren könne.

Davids Zerknirschung, Reue und Busse wird von den arabischen Autoren mehr ausgeschmückt als in den jüdischen Schriften. So heisst es in Weil's biblischen Legenden (p. 212), dass erst nachdem er drei volle Jahre in Busse und Zerknirschung zugebracht, er eine Stimme vom Himmel vernahm, die ihm verkündete, dass ihm der Allbarmherzige das Thor der Gnade geöffnet. Auch Alkissai (angeführt bei Hottinger, Hist. or. p. 95) erzählt, David habe den Todesengel gefragt, ob denn die von ihm vergossenen Thränen vergeblich gewesen, worauf jener antwortete: Weisst du denn nicht, dass Eine Thräne aus dem Auge eines reuigen Sünders (مذنب تائب) schwerer wiegt als die ganze Welt mit Allem was sie enthält?

Auch bei Ṭabarî (I, ٥٦٦, ٥٦٨, ٥٦٩) wird — anknüpfend an Sur. 38, 23 — erzählt, dass David's Thränen Kräuter und Pflanzen befruchteten, dass er mehr geweint habe als alle Menschen, bis Gabriel ihm die Kunde brachte, dass Gott ihm verziehen habe.

In einem Zwiegespräch mit Gott, in welchem David seine Befürchtung aussprach, dass am Tage der Auferstehung Uriah vor Gottes Thron als sein Ankläger auftreten werde, beruhigt Gott ihn auch hierüber (Ibn el-Aṯîr p. ١٥٨). Wenn nun ferner erzählt wird (Annales I, ٥٩٨ Ibn el-Aṯîr ibid), dass David seine Sünde, um sie nicht zu vergessen, auf die Fläche seiner Hand geschrieben, so macht das ganz den Eindruck als sei es eine hagadische Deutung von וחטאתי נגדי תמיד (Ps. 51, 5); diese Deutung findet sich aber nirgends. Dagegen ist die Veranlassung zu dieser Sünde, die Erzählung nämlich, wie David Gott gebeten, ihn, um gleichen Rang mit den Erzvätern zu haben, auf die Probe zu stellen, und wie dann Satan in Gestalt einer Taube, ihn zur Verfolgung derselben und so zur Sünde verlockte (Annales I, ٥٩٤, Ibn el-Aṯîr p. ١٥٩) — diese Erzählung stimmt durchaus mit der talmudischen überein (Synhedrin 107, Jalkut Kön. § 148), nur dass im Jalkut der Satan die Gestalt eines Hirsches annimmt.

Auch die schöne Erzählung (Annales I, ٥٩.), wie David die Schafe paarweise über den Fluss trug, und wie Samuel, ihn erblickend, ausrief: هذا هو لا شكّ فيه هذا يرحم البهائم فهو بالناس ارحمُ findet sich durchaus ähnlich im Midrasch (Schemoth R. sect. 2 zu Exod. 3, 1), wie nämlich Moses ein Lamm, das sich von der Heerde entfernt hatte um eine Quelle aufzusuchen, auf den Schultern zurücktrug. Da sprach der Heilige, gelobt sei er: Du hast Mitleid mit den Schafen eines Menschen (בשר ודם, ähnlich *Σάρξ καὶ αἷμα* Matth. 16, 17, Gal. 1, 16), bei deinem Leben (חייך), du sollst auch meine Schafe, das Volk Israel, weiden, und darum beginnt die Erzählung mit ומשה היה רעה. Gleichzeitig wird die Stelle Ps. 78, 70 fg. darauf bezogen, dass David, als er die Schafe weidete, dabei mit grosser Sorgfalt verfuhr. Da sprach der Heilige, gelobt sei er: Wer die Schafe so gut, jedes nach seinen Kräften, zu weiden weiss, der soll auch der Hirte meines Volkes sein.

In der Note zu der oben erwähnten Stelle des Pend-Nameh führt De Sacy (p. 77) eine auf die Busse bezügliche Stelle aus Buxtorf's Florilegium (s. v. Poenitentia, p. 275) an. Die hohe Bedeutung der תשובה ist in der That schon aus den von Buxtorf hier und im Lexicon (s. v. שוב col. 2337 fg.) angeführten Stellen ersichtlich, wie denn auch ein aus 10 Capiteln bestehender Abschnitt in Maimonides' Mischneh Thora (Bd. I), הלכות תשובה, ausschliesslich von der Busse handelt. Dass die Pforten zur Rückkehr allzeit offen stehen wird auch, unter Anführung entsprechender Bibel- und Talmudstellen, in dem erwähnten Capitel von der Reue (שער התשובה) in Bachja's „Herzenspflichten", in einem gleichnamigen Capitel in Is. Aboab's מנורת המאור und in noch andren Schriften umständlich dargestellt. Auch in der Liturgie des Versöhnungstages

heisst es mit Bezug auf Ez. 18, 21—24; 33, 11: Bis zum Tage seines (des Sünders) Todes harrest du sein, und kehrt er reuig zurück, so nimmst du ihn sogleich in Gnaden wieder auf — עד יום מותו תחכה לו ואם ישוב מיד תקבלו. Bezeichnend ist, dass während ein von Mas'ûdî (l. c. p. 171) angeführter Spruch lautet: التائب من الذنب كمن لا ذنب له, ein oft vorkommender talmudischer Spruch (Berachoth 34 b, Synhedrin 99 a, Maimonides, H. Teschubah, VII, 4) besagt, dass die בעלי תשובה in jener Welt eine höhere Rangstufe einnehmen, als die welche nie gesündigt.

Das hier Gegebene ist gleichzeitig ein Versuch zur Beantwortung der von Hrn. Prof. Sprenger (Z. D. M. G. XXIX, 657) gestellten Frage, und möge desshalb auch zur Entschuldigung dafür dienen, dass ich den ohnediess langen Aufsatz noch mehr verlängert habe. Hoffentlich wird es nicht als Zudringlichkeit erscheinen, wenn ich versucht habe — wie in einem bekannten Spiel, dem s. g. Advocatenspiel — eine Frage zu beantworten, die gar nicht an mich sondern an einen Andren gerichtet war. Uebrigens hat der eigentlich Interpellirte, in dem Bestreben per fas et nefas eine Uebereinstimmung zwischen den arabischen Autoren Nöldeke, Sprenger und Gagnier (es sind das die einzigen Schriftsteller, die er anführt — lauter Second-hand Quotations) einerseits und den talmudischen Stellen andrerseits nachzuweisen, die letzteren auf jede mögliche Weise entstellt und falsch wiedergegeben. Ueberhaupt aber ist Alles erzwungen und bei den Haaren herbeigezogen, so namentlich auch, dass jede Kleinigkeit auf talmudische Quellen zurückgeführt wird. Wenn in einer der von Nöldeke oder Sprenger angeführten Stellen gesagt würde, das Mohammed sich einmal die Hände gewaschen, so würde sich hier der Nachweis finden, dass Mohammed das von den Juden gelernt habe. Die Vergleichungen hinken sammt und sonders und die einander gegenüber gestellten Sätze aus Nöldeke-Sprenger und Talmud laboriren alle an dem was Plutarch *Δυσωπία* nennt; sie sehen einander nicht — wie von Parallelstellen zu erwarten wäre — in die Augen, sie blicken scheu und schielend zur Seite, im stillen Bewusstsein dass sie nicht zusammen gehören. Dem entsprechend ist auch der Styl eine Art Ta'lik-Styl; die Sätze hängen — ohne jedwede Gliederung — lose und locker aneinander, der eine oben, der andre unten, wie's gerade kommt.

Zusätze.

Zu p. 250. Eine sehr hübsche Volksetymologie ist die von jε*τίμ* „Waise, verwaist" in v. Hahn's Albanesischen Studien (II, 147, III, 18): Eine Waise klagte zu Gott: „Wem gehöre ich nun?" Da sagte Gott: „jε *τιμ*, du bist mein". jε*τίμ* ist aber ohne Zweifel das arabisch-türkische يتيم.

Zu p. 261. Das الدنيا قحبة kommt in ähnlicher Weise in einem neugriechischen Distichon vor, das Sanders (Volksleben der Neugriechen etc. p. 200, No. 257) mittheilt, und das mit den Worten beginnt: *χαΐδε μωρὲ καχπέ ντουνιᾶ.* Sanders übersetzt dieses mit „O gehe fort, du eitle Welt“: *ντουνιᾶ* ist دنيا, *καχπέ* aber ist قحبة. Dasselbe *καχπέ* ist auch im Albanesischen gebräuchlich, wie aus Blau's Note Z. D. M. G. XVII, 657 zu ersehen ist — ein Beispiel mehr von der früher erwähnten weiten Verbreitung derartiger Wörter.

Zu p. 267. Der Spruch الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر kommt auch in der hübschen Anekdote bei Ḳazwînî vor (II, ٢١١, s. v. بغداد), wo er in dem Zwiegespräch zwischen den Kadi von Bagdad und einem Juden als Spruch des Propheten erwähnt wird.

Zu p. 269. Der Spruch „So lange die Menschen leben schlafen sie, wenn sie sterben erwachen sie“ — الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا — wird als Spruch des Propheten in Ġazzali's Aldourra alfakhira (ed. L. Gautier p. ٣٧) angeführt, und zwar in Verbindung mit einem andren Satze, in welchem die Welt mit ihren Genüssen ein lächerliches Spiel — مسخرة — genannt wird. Ferner wird (p. ٣٩) gesagt, dass am Tage des Gerichtes Gott die Welt mit den Worten anreden wird: O du nichtswürdige Welt — يا دنيه يا دنيّة —, wo sind nun deine Herren und deine Grossen, die du verführt hast mit deiner Schönheit und die du verlockt hast mit deinem Schimmer, dass sie an das zukünftige Leben nicht dachten. Ferner heisst es (p. ١٠٧), dass man alsdann die Welt in Gestalt einer überaus hässlichen alten Frau herbeiführen und die Menschen fragen werde: Kennt ihr diese da? Und sie werden antworten: Gott schütze uns vor dieser da — نعوذ بالله من هذه. Und dann wird man zu ihnen sagen: Das ist die Welt (das sind die irdischen Güter), um derentwillen ihr euch gegenseitig beneidet und gehasst habt.

Diese und andere ähnliche oft vorkommende Vorstellungen finden ihren concentrirten Ausdruck in der persisch-türkischen Benennung der diesseitigen Welt mit سرابستان.

Bemerkenswerth ist übrigens auch eine Talmudstelle (Erubin 54 a), die, zugleich mit den Worten des Originals, von Buxtorf (s. v. הלולא, col. 616 fg., auch im Florilegium p. 223) und von Levy (Chald. WB. I, 201 a) angeführt wird. Es ist das die von Samuel an einen Jüngeren gerichtete Aufforderung: Mein Sohn, iss schnell und trinke schnell, denn die Welt, aus der wir scheiden müssen, gleicht einem rasch vorüberrauschenden Hochzeitszug (nach Raschi's Erklärung). Buxtorf führt im Lexicon noch eine andre darauf folgende Stelle ähnlichen Inhalts an.

Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa.

Von

R. Pischel.

Jacobi hat in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 2, 151 ff. einen Aufsatz veröffentlicht, dessen Zweck ist zu zeigen, dass der Verfasser des Kāvyālaṃkāra verschieden ist von dem des Çṛṅgāratilaka, dass also meine Ausgabe des Çṛṅgāratilaka einen falschen Titel führt und die Einleitung in der Hauptsache durchaus verfehlt ist. Rudraṭa sei nur der Verfasser des Kāvyālaṃkāra, der Verfasser des Çṛṅgāratilaka sei Rudra. Jener habe im 9. Jahrhundert gelebt, dieser wahrscheinlich nicht viel früher als das 12. Jahrhundert.

Diese Behauptung hat nicht einmal den Reiz der Neuheit. Nicht nur die Herausgeber des Kāvyālaṃkāra trennen Rudraṭa von Rudrabhaṭṭa, sondern, was *Jacobi* nicht weiss, auch *Peterson*, Subhāṣitāvali, Introduction p. 104. Ihr einziger Grund ist, dass der Verfasser des Kāvyālaṃkāra stets Rudraṭa genannt werde, der des Çṛṅgāratilaka stets Rudrabhaṭṭa oder Rudra. Diese Behauptung ist unrichtig und hätte *Jacobi* sich die Mühe genommen die Verweise in der ersten Anmerkung auf Seite 5 meiner Ausgabe nachzuschlagen, so würde er seinen Aufsatz nicht veröffentlicht haben.

Rudraṭa ist die in Kaschmir übliche kürzere Form des Namens Rudrabhaṭṭa, die kürzeste Form desselben Namens ist Rudra. In Versen entscheidet über die Wahl der Form das Metrum. Deshalb nennt sich der Rhetoriker im Kāvyālaṃkāra 5, 15 Rudraṭa, im Çṛṅgāratilaka 3, 85 Rudra. In der Prosa werden alle drei Namen neben einander gebraucht. Bhuvanapāla in seinem Commentare zu Hāla citiert zu Vers 232 Rudrabhaṭṭa und das Citat steht Kāvyālaṃkāra 7, 98, also bei Rudraṭa, wie er den Rhetoriker bei demselben Citate zu Vers 290 und sonst immer nennt (*Weber*, Ind. Stud. 16, 5). In der Çārṅgadharapaddhati werden die Strophen ēkākinī yad abalā, und malayānila°, dem Rudra zugetheilt, in der Subhāṣitāvali die erste Strophe dem Rudraṭa, die zweite aber dem Rudra (*Peterson*, Notes p. 54) und *Peterson* giebt ausdrücklich an, dass auch sein MS. der Çārṅgadha-

rapaddhati die letzte Strophe dem Bhaṭṭarudra zutheilt. Beide Strophen stehen aber im Kāvyālaṃkāra 7, 41. 2, 30, also bei Rudraṭa. Umgekehrt werden in der Çārṅgadharapaddhati die Strophen ullaṅghyāpi, dhanyās tāḥ sakhi, pibann asṛg, mugdhā svapnasamāgatē, vācō vāgmini, virama nātha, satyaṃ vallabha, sā bāḍhaṃ, sārdhaṃ manoratha° dem Rudraṭa zugetheilt und sie stehen der Reihe nach im Çṛṅgāratilaka 1, 114. 1, 75. 3, 62. 1, 95. 2, 50. 1, 51. 2, 12. 1, 81. 1, 68, also bei *Jacobi*'s Rudra. In den MSS. des Çṛṅgāratilaka wird der Verfasser Rudra, Rudrabhaṭṭa, Bhaṭṭarudra, Rudrabhaṭa genannt. Die beste Handschrift, und die einzige die ernstlich für unsere Frage in Betracht kommt, weil sie ein Çāradā-MS. ist, schreibt aber p. 86, 12 meiner Ausgabe: çrīmad-*Rudraṭa*viracite. Aus Gründen, die auf der Hand liegen, konnte ich die Unterschrift auch des dritten paricchēda nicht anders geben, als die des ersten und zweiten. Wie Çṛṅgāratilakavidhinā, so ist in dem Schlussverse des Çṛṅgāratilakam 3, 85 auch Rudra doppelsinnig, indem es einmal = Çiva und dann = dem Verfasser des Werkes ist. Daher hier die kürzeste Form des Namens. Genau so nennt sich Sōmadēva in den Schlussversen des Kathāsaritsāgara, um ein Wortspiel zu gewinnen, Sōma (*Bühler*, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1885 Band 110 p. 549. 553). Rechnet man dazu, dass in dem Çāradā-MS. des Çṛṅgāratilaka die Unterschrift zu dem zweiten Abschnitt verloren ist, so ist es klar, wie die scheinbare Namensverschiedenheit entstanden ist. Aus diesem allen ergiebt sich, dass der Verfasser des Çṛṅgāratilaka ebenso Rudraṭa hiess wie der des Kāvyālaṃkāra und dass die indische Tradition sie identificiert. Ich könnte also davon absehen, *Jacobi*'s weitere Gründe zu prüfen, da die Frage schon durch die Ueberlieferung allein endgültig entschieden wird. Aber diese Gründe sind für *Jacobi*'s Methode so bezeichnend, dass es sich der Mühe lohnt sie zu beleuchten.

Ich beginne mit den Gründen, die sich auf die Persönlichkeit Rudraṭas beziehen. Ich habe in der Einleitung zum Çṛṅgāratilaka bemerkt, dass Rudraṭa Çivait war, was schon sein Name andeute. *Jacobi* dagegen behauptet, Rudra sei Çivait gewesen, Rudraṭa aber nicht, ohne dass er auf den Namen eingeht. Er beruft sich auf Kāvyal. 7, 36, wo Viṣṇu zum ersten in der Trimūrti gemacht werde, und 16, 42 wo Viṣṇu von Rudraṭa unter seinen Schutzgottheiten genannt werde, Çiva aber nicht. Die Berufung auf 7, 36 ist geradezu verblüffend.

Die Strophe lautet:

कज्जलहिमकनकरुचः सुपर्णवृषहंसवाहनाः शं वः ।
जलनिधिगिरिपद्मस्था हरिहरचतुराननाः ददतु ॥

Die folgende Strophe verbindet nur zwei Götter, Viṣṇu und Çiva mit einander. Beide Strophen sind Musterbeispiele für die Redefigur yathāsaṃkhyam, die erste für die Untergattung triguṇam, die zweite für das dviguṇam. Die Feinheit bei solchen Figuren liegt darin, dass eine allmähliche Steigerung des Ausdrucks eintritt. So folgen hier auf einander, erst der schwarze Viṣṇu, dann der weisse Çiva, dann der goldene Brahman, deren Reitthiere und Aufenthaltsorte der Reihe nach (yathāsaṃkhyam) dieselbe Farbe haben. Religiöse Motive haben hier so wenig mitgespielt wie in unzähligen Beispielen anderer Rhetoriker. Wer hier Rudraṭa für einen Viṣṇuiten erklären will, muss Daṇḍin wegen Kāvyādarça 3, 174 für einen Buddhisten halten. Jayadēva preist im Prologe zum Prasannarāghava den Viṣṇu (p. 1, 17: **हरिः पातु वः**); im Candrālōka giebt er mehrere Beispiele zu Ehren Kṛṣṇas z. B. 2, 33. Aber das hält ihn nicht ab, ebenso Çiva herbeizuziehen, z. B. 5, 59: **सुधांशुकलितोत्तंसस्तापं हरतु वः शिवः ।** Beispiele dieser Art sind eben nur Musterbeispiele, weiter nichts. Hier kommt nun aber noch dazu, dass auch im Çṛṅgāratilaka Viṣṇu nicht leer ausgeht. 3, 71 ist Viṣṇu gewidmet (**हरेर्हासः पुनातु वः**). War also Rudraṭa kein Çivait, weil er Viṣṇu erwähnt, so war aus gleichem Grunde auch *Jacobi*'s Rudra es nicht. Noch weniger beweist 16, 42, die Schlussstrophe des Kāvyālaṃkāra, etwas. Sie beginnt: **जयति जनमनिष्टादुद्धरन्ती भवानी** d. h. an der Spitze steht die Gemahlin des Çiva, die auch am Anfange 1, 2 angerufen wird. Ihre Erwähnung in 1, 9 ist gegenstandslos, wie der Commentator richtig angiebt. Und genau wie im Kāvyalaṃkāra am Schlusse Bhavānī voransteht, so schliesst das Çṛṅgāratilaka mit einer Verherrlichung der Umā, nicht des Çiva, wie *Jacobi* angiebt. Die Strophe lautet übersetzt: „Umā, die nach Vernichtung von Tripura hoch erfreut war, von allen Göttern jubelnd begrüsst, erfreut aufs neue Rudra (Çiva) durch sein Çṛṅgāratilaka (durch Auflegung eines Schönheitspflästerchens)". Der Dichter des Çṛṅgāratilaka steht also ganz genau auf demselben religiösen Standpunkte wie der des Kāvyālaṃkāra. Er war Çivait, speciell Verehrer der Durgā. Dass er auch Viṣṇu gelten lässt, entspricht ganz dem Charakter seiner Zeit.

Jacobi behauptet sodann, die Verfasser müssten verschieden sein, weil Rudra die Hetären lobe, Rudraṭa sie in starken Ausdrücken tadle. Auch daran ist kein Wort wahr. Im Çṛṅgāratilaka 1, 121 ff. wendet sich Rudraṭa nur gegen die Ansicht, dass der Dichter eine Hetäre nicht auch verliebt schildern dürfe. Das komme ihnen sehr wohl zu, denn auch bei den Hetären hätten doch die Reiher nicht die Liebe aufgefressen. Deswegen könne der Dichter auch ihnen manchmal Liebe zutheilen. Gleich

darauf aber schränkt Rudraṭa sein Urtheil ein. Immer jedoch (kiṃ tu sarvadā) betrügen sie um des Geldes willen durch künstliche Gefühle Dummköpfe, nehmen ihnen das Geld ab, lassen sie dann wieder laufen wie ganz Fremde und quälen sie. Den Worten des Çṛṅgāratilakam: ākṛṣya ca taddhanam apurvā iva muñcanti entspricht genau Kāvyāl. 12, 40: ākṛṣṭasakalasāraṃ kramēṇa niṣkāsayaty ēnam, nämlich den sie als geeignet für sich erkannt hat. Çṛṅgārat. 1, 130 werden die Hetären noch als viṣōpamāḥ „dem Gifte ähnlich" bezeichnet. Uebrigens vergleiche man auch Çṛṅgārat. 1, 122 mit Kāvyāl. 14, 36. Im Kāvyālaṃkāra giebt Rudraṭa nur eine kurze Beschreibung, wie eine Hetäre in der Regel darzustellen sei; im Çṛṅgārat. fügt er seine eigene Meinung bei, wozu wohl *dieses* Werk Gelegenheit gab, aber nicht eine so summarisch gehaltene Darstellung der gesammten Poetik, wie es der Kāvyāl. ist. Ausserdem war für Rudraṭa im Kāvyāl. um so weniger Anlass vorhanden sich über die Annehmlichkeiten des surata einer Hetäre auszulassen, wenn man annimmt, dass der Kāvyāl. das spätere Werk ist. Und von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich alles andere was *Jacobi* noch gegen die Identität von Rudra und Rudraṭa vorbringt. *Jacobi* sagt in seiner Abhandlung über die Epen Kālidāsas — deren Resultat übrigens ein durchaus irriges ist — (Verhandlungen des 5. internationalen Orientalisten-Congresses 2, 2, 152): „Wenn die Abweichungen sonst genau entsprechender Strophen in keinerlei Weise durch den Zusammenhang veranlasst sein können, so müssen wir dieselben für beabsichtigte Veränderungen, für Verbesserungen halten, welche der Dichter in dem späteren Gedichte an den schon in dem früheren vorgebrachten Strophen vornahm". Was *Jacobi* selbst hier für Kālidāsa beansprucht, wird er gewiss gern auch Rudraṭa gewähren, nachdem ihm jetzt bewiesen ist, dass dieser auch Verfasser des Çṛṅgāratilaka ist. Wer noch zweifelt, der vergleiche z. B. Kāvyāl. 14, 27:

साम प्रदानभेदौ प्रणतिरुपेक्षा प्रसङ्गविभ्रंशः ।
अचैते षडुपाया दण्डस्त्विह हन्ति शृङ्गारम् ॥

mit Çṛṅgārat. 2, 62. 63:

साम दानं च भेदः स्यादुपेक्षा प्रणतिस्तथा ।
तथा प्रसङ्गविभ्रंशो दण्डः शृङ्गारहा न तु ॥
तस्याः प्रसादने सद्भिरुपायाः षट् प्रकीर्तिताः ।

und lese die Definitionen der einzelnen upāyās in beiden Werken. Und wie in diesem Falle, so ist die Uebereinstimmung in allen Theilen, die überhaupt beiden Werken gemeinsam sind, eine voll-

ständige. Man vergleiche z. B. die charakteristische Stelle Çṛṅgārat. 2, 39. 40 mit Kāvyāl. 14, 11—13. Eine solche Uebereinstimmung lässt sich nicht mit allgemeinen Redensarten abthun, wie sie *Jacobi* p. 152 vorbringt. Wer zwei Autoren, die in allen Hauptsachen oft ganz wörtlich übereinstimmen, als verschiedene Persönlichkeiten erweisen will, der hat den Nachweis zu führen, das der eine vom andern abgeschrieben hat. Dazu hat *Jacobi* nicht einmal einen Anlauf gemacht. Er sucht vielmehr eine Verschiedenheit auf Grund von meist ganz geringfügigen Kleinigkeiten zu erweisen. Rudraṭa, Çṛṅgārat. 1, 92 lautet:

साक्षाच्चित्रे तथा स्वप्ने तस्य स्याद्दर्शनं त्रिधा ।
देशे काले च भङ्ग्या च श्रवणं चास्य तद्यथा ॥

Die Parallelstelle aus dem Kāvyāl. 12, 31 (nicht 13, wie bei *Jacobi* steht) ist:

साक्षाच्चित्रे स्वप्ने स्याद्दर्शनमेवमिन्द्रजाले वा ।
देशे काले भङ्ग्या साधु तदाकर्णनं च स्यात् ॥

Hier wird also als vierte Gelegenheit den Geliebten zu sehen indrajāla hinzugefügt und deswegen soll der Verfasser des Kāvyāl. verschieden sein von dem des Çṛṅgārat.! Ich habe die Strophen ausgehoben, um zu zeigen, wie genau im übrigen die Uebereinstimmung im Wortlaut ist. Zunächst müsste man doch danach den Verfasser des Kāvyāl. als den späteren erklären, weil er mehr bietet als das Çṛṅgārat. *Jacobi* aber macht ihn, unbesorgt um solche Fragen, drei Jahrhunderte älter. Der Zwiespalt löst sich, wenn man annimmt, dass Rudraṭa den Kāvyāl. später geschrieben hat als das Çṛṅgārat. und dort Verbesserungen giebt. Und wie in diesem Falle ist es in andern von *Jacobi* angeführten. Er hebt hervor, dass nach Kāvyāl. 12, 37 das Mädchen Augen mit unbeweglichen Augensternen habe, wenn es den Geliebten sieht, nach Çṛṅgārat. 1, 115 aber die Augen schliesse. In der That, ein fundamentaler Unterschied, zumal höchst wahrscheinlich das Mädchen bei geschlossenen Augen die Augensterne gerollt hat! Die vorhergehende Strophe lautet im Kāvyāl.:

अन्योढापि तथैतत्सर्वं कुरुते ऽनुरागमापन्ना ।
नायकमभियुङ्क्ते सा प्रगल्भभावेन पुरतश्च ॥

im Çṛṅgārat. aber:

अन्योढापि करोत्येतत्सर्वमुद्गतमन्मथा ।
दुरवस्था पुनः कान्तमभियुङ्क्ते स्वयं यथा ॥

Man sieht, die Uebereinstimmung ist auch hier wieder ganz genau und für die Sache selbst ist es ganz gleichgültig ob das Mädchen die Augen schliesst oder starre Augen hat. Der Zweck ist auszudrücken, dass es den Geliebten nicht ansehen kann und kein Mensch kann lange starre Augen machen, sondern wird sie bald schliessen. Und das sagt Rudraṭa in dem dazu gehörigen Beispiele Çṛṅgārat. 1, 116 mit seinem mīlanmantharacakṣuṣā, wozu man vergleiche lajjāmantharatārakēṇa cakṣuṣā Ind. Sprüche[2] 5440 und Rudraṭa selbst Çṛṅgārat. 1, 90 nimīlitākṣyāḥ .. nispandaṃ vapuḥ! Es liegt hier also gar kein Gegensatz vor. *Jacobi* fährt fort, Rudra erkläre Çṛṅgārat. 2, 49 den Liebhaber eines mittleren Vergehens schuldig, wenn er in Unterhaltung mit einem andern Mädchen betroffen werde, Rudraṭa aber füge Kāvyāl. 14, 10 hinzu, dass das Vergehen schwer werde, wenn das Mädchen ihren Liebhaber dabei selbst ertappe. Das Citat ist wieder unrichtig; gemeint ist Kāvyāl. 14, 16[1]). Damit steht in vollkommenem Einklange Çṛṅgārat. 2, 47, wo gesagt wird, dass der Zorn des Mädchens gross (guruḥ = jyāyān) wird, wenn es selbst den Liebhaber der zu einer Nebenbuhlerin gegangen ist (Kāvyāl.: **गमनं ज्यायान्दोषः प्रतियोषिति**; Çṛṅgārat.: **प्रतिनार्या गते कान्ते**), mit Nägelspuren behaftet sieht: **स्वयं दृष्टे नखाङ्किते**, wo **स्वयं दृष्टे** = **स्वयं दृष्टः** des Kāvyāl. ist, und mit Çṛṅgārat. 2, 59, wo gesagt wird, dass auch ein leichter Zorn gross wird, wenn die Geliebte die Botin ihrer Nebenbuhlerin sieht oder Spuren eines neuen Vergehens an dem Geliebten entdeckt. Die beiden Werke befinden sich also auch hier in voller Uebereinstimmung. Ein weiterer Grund *Jacobi*'s ist, dass Rudraṭa, Kāvyāl. 14, 22—24 einige praktische Winke giebt, wie man ein beleidigtes Mädchen abspeisen kann, bei der ein Horcher den Liebhaber verklagt hat; Rudra dagegen, der abgefeimte Schurke, scheine durch solche Widerwärtigkeiten wenig gestört worden zu sein, da er für solche Vorfälle keine Rathschläge gebe. Ich glaube, dass es schuftiger ist, einem Liebhaber Mittel anzugeben, wie er ein Mädchen betrügen kann, als davon ganz zu schweigen. Aber es ist überhaupt ganz unindisch, an derartige Verhältnisse einen solchen Maassstab anzulegen, auch hat *Jacobi* Rudraṭa wieder falsch verstanden. Von einem Horcher der den Liebhaber bei dem Mädchen verklagt, ist nirgends die Rede. Rudraṭa giebt die Ausflüchte an, die ein Liebhaber machen soll, wenn die Geliebte ihn zwar nicht auf frischer That ertappt, aber

---

1) Die Strophe kann auch so verstanden werden: „Das Besuchen einer Nebenbuhlerin ist ein schweres Vergehen, ein mittleres, mit ihr zu sprechen, ein kleines sie anzusehen; mittel und schwer wird ein Vergehen, wenn es (von dem Mädchen) selbst gesehen wird" d. h. ein kleines Vergehen wird in diesem Falle zu einem mittleren, ein mittleres zu einem grossen, es giebt dann kein kleines Vergehen. Diese Auffassung scheint mir vorzuziehen zu sein.

an irgend einem Merkmale, wie Flecken am Kleide, Namensverwechslung und dergleichen merkt, dass er ihr untreu gewesen ist, oder eine Freundin, die man doch nicht „eavesdropper" nennen kann, ihr die Nachricht bringt. Es entsprechen sich dabei genau Kāvyāl. 14, 17 und Çṛṅgārat. 2, 47. 49. Rudraṭa hat also hier wieder etwas ergänzt, was er im Çṛṅgārat. übersehen hatte und gleiches gilt von der letzten „kleineren Verschiedenheit", die *Jacobi* anführt, Kāvyāl. 14, 18 (58 bei *Jacobi* ist das dritte falsche Citat auf derselben Seite) verglichen mit Çṛṅgārat. 3, 53. 59.

Das Hauptgewicht legt *Jacobi* auf die Verschiedenheit die sich im Kāvyāl. und Çṛṅgārat. in Bezug auf die rasas, vṛttis und avasthās findet. Im Çṛṅgārat. 1, 9 werden neun rasas genannt, im Kāvyāl. 12, 3 aber zehn. Selbst wenn es, wie *Jacobi* meint, die „common opinion" wäre neun rasas anzunehmen, könnte das nicht befremden. In Bezug auf die rasas schwanken aber die Rhetoriker, wie *Jacobi* aus *Regnaud*, Rhétorique p. 301 und meiner Anmerkung zu Çṛṅgārat. 1, 9 ersehen konnte. Manche leugnen den neunten rasa (çāntō rasaḥ) für das nāṭyam, weshalb ihn einzelne Rhetoriker besonders hervorheben (cfr. Dhanika zu Daçar. 4, 33; Nami zu Kāvyāl. 16, 15. 16; Rasagaṅgādhara p. 50 f.); Viçvanātha stellt, wie Rudraṭa, einen zehnten rasa auf, den vatsalō rasaḥ, der von Rudraṭas prēyān rasaḥ verschieden ist (Sāhityad. 241. Kāvyāl. 16, 17—19). Rudraṭa sagt Çṛṅgārat. 1, 5 ausdrücklich, gewöhnlich seien die rasas in Bezug auf das Drama geschildert worden, er wolle sie in Bezug auf die Kunstgedichte (kāvyam) darstellen. Wir müssen daher erwarten, dass seine Darstellung in diesem Werke sich eng anlehnen wird an die für das Drama geltenden Gesetze. Daher hier die neun rasas, daher die vier vṛttis, daher die acht Liebhaberinnen. Im Çṛṅgārat. will Rudraṭa an Beispielen, die er selbst gedichtet hat [1]), zeigen, dass alles was im nāṭyam sich findet, auch für das kāvyam richtig ist und in ihm zur Anwendung kommen kann und soll. In dem weiter angelegten Kāvyāl. war er durch solche Rücksichten nicht gebunden; in seiner ersten Arbeit, dem Çṛṅgārat., folgte er streng seinen Vorgängern, in seiner späteren, dem Kāvyāl., geht er in manchen Punkten selbständiger vor.

Jacobi hat sich schon einmal mit Rudraṭa beschäftigt In dem Literaturblatt für Orientalische Philologie 3, 77 hat er eine Reihe von Verbesserungen zu meinem Texte gegeben, die ich nur zum kleinsten Theil anerkennen kann. Ich gebe gern zu, dass um des Metrums willen in 2, 20 eine andere Lesart vorzuziehen und in 2, 80 jīvita mit den Handschriften gelesen werden muss, worauf

1) Herr *S. Lévi* übersieht (Revue critique 1887 No. 23 p. 442 f.) Çṛṅgārat. 1, 3 und dass nicht ein einziges Beispiel in Rudraṭas Werken als aus einem anderen Werke entnommen, sich nachweisen lässt, wohl aber viele unter R.'s Namen citirt werden.

mich schon *Stenzler* aufmerksam gemacht hatte. Auch in 1, 38 ist es vielleicht besser, wenn auch nicht nöthig, zu lesen tvayārādhyatām und 3, 5 yathādhāvitam. In allen übrigen Fällen aber bedaure ich *Jacobi* nicht beistimmen zu können. 1, 51 haben sämmtliche fünf MSS. samayā. *Jacobi* verbessert(!) samiyāt sakhī „es möchte eine Freundin kommen". Das ist kritisch einfach unmöglich. Die richtige Lesart ist samayā sakhī (so BDE) „die Freundin ist in der Nähe". 1, 95 ist saṃsūcya ganz richtig. Durch die gesträubten Härchen verräth sich die Berührung durch die Hand des Geliebten. saṃkucya wäre ganz anders zu erklären, als *Jacobi* will, nämlich = „zusammenzuckend mit ihrem Körper". Dann ist die Lesart zu verteidigen, mit *Jacobi*'s Erklärung nimmermehr. 1, 111 soll mit D gegen die vier anderen Handschriften gelesen werden purastarām statt punastarām, wie ich geschrieben habe, weil sonst suhṛdō von keinem Worte abhängig wäre. suhṛdō ist Voc. plur., braucht also kein Wort, von dem es abhängen müsste und der Sinn fordert punas. In 1, 112 soll viçaty statt viçanty zu lesen sein; viçati gehöre zu ramaṇē und viçantī gebe keinen Sinn. viçantī ist allein sinngemäss. Der Locativ ramaṇē gehört zu adhyuvāsa, viçantī bezieht sich auf aparā: „eine andere nahm von dem Geliebten Beschlag, indem sie in sein Herz eindrang". Die v. l. viçaty soll gar nicht Locativ sein, sondern steht nach *Stenzler*, Elementarbuch § 226, 2. In 1, 146 soll dṛçō für dṛçā und garjir für garjit zu lesen sein. *Jacobi* belehrt mich, der Blitz sei nämlich der Blick der Wolken; das Mädchen fürchte sich nicht vor ihm in Erwartung des Anblickes des Geliebten. Man müsste sehr stumpfsinnig sein, um diesen Vers anders zu verstehen, zumal Vers 2 und 3 der Strophe deutlich zeigen, was der Dichter will. *Jacobi* weiss nur leider nicht, dass neben dem landläufigen Ablativ in vielen Fällen auch der Instrumental steht. Einige solcher Beispiele habe ich Götting. gel. Anz. 1884 p. 512 f. gegeben. Zuweilen stehen beide Casus neben einander, wie Rāmāy. 1, 16, 14: **तेजसा यशसा वीर्यादत्यरिच्यत पावकम् ॥** oder Manu 2, 79: **महतो ऽप्येनसो मासात्त्वचेवाहिर्विमुच्यते ॥** So kann also auch bei bhī der Instr. statt des Abl. stehen und *Böhtlingk* hat ihn aus Kaṭhōpaniṣad 1, 12 belegt. Hier würde der Ablativ dṛçō neben taḍitō nicht nur übel klingen, sondern auch undeutlich sein, weshalb Rudraṭa die seltenere Construction gewählt hat, die sämmtliche MSS. bestätigen. garjit aber wird durch *Jacobi*'s Dekret nicht gleich aus der Welt geschafft. Die Gründe, die mich bestimmt haben garjit zu schreiben, habe ich in der Anmerkung zu dieser Stelle p. 101 auseinander gesetzt. garjit ist gebildet wie taḍit; es ist das seltenere Wort, in der vorzüglichen Handschrift B gegeben und in A als zu setzen angedeutet. 2, 68 soll mit C parijanam

und prasādanāiḥ zu lesen sein, „weil nur so eine richtige Construction herauskommt“. Die Lesart von C ist freilich die leichtere und eine Correctur nach Kāvyāl. 14, 30. Aber die von ABD gleichmässig gebotene viel schwerere Lesart ist ganz richtig. yasmin steht im Sinne von yatra der vorhergehenden Strophen; samāvarjya prasāditam parijanē heisst „nachdem er sich bei der Dienerschaft Gunst erworben hat“. 2, 97 conjicirt *Jacobi* für das „unerhörte amuṣyam unbedenklich amṛṣyām“. Der Sprachgebrauch erfordert durchaus ein Pronomen; amṛṣyām ohne nähere Bestimmung ist unsanskritisch. Natürlich ist es wieder leichter eine schwere Lesart gegen sämmtliche Handschriften durch eine Conjectur zu beseitigen, als sie zu erklären. Die von mir gegebene Erklärung hat mehrere Parallelen auf dem Gebiete der mittelindischen Sprachen, mit deren Sprachgut sich Rudraṭa, wie alle seine Zeitgenossen, mehrfach berührt Ich erinnere nur an Prākṛt imō, imā, imaṃ. Hier ist meine Annahme um so unbedenklicher, als von dem Genetiv amuṣya schon im Veda abgeleitet ist āmuṣyāyaṇá und amuṣya, wie *Whitney*, Grammar § 503 hervorhebt, das einzige Beispiel für die Endung -sya an einem andern als einem a-Stamm ist.

Abulwalîd schrieb seine Werke mit hebräischen, nicht mit arabischen Buchstaben.

Von

W. Bacher.

Von Abulwalîd's Hauptwerke ist der zweite Theil, das Wörterbuch, durch Neubauer in arabischer Schrift herausgegeben, während die Derenbourg'sche Ausgabe des ersten Theiles, des Kitâb al-Luma', die hebräische Schrift der Manuscripte beibehält. Es fragt sich; wie schrieb Abulwalîd selbst seine Werke, hebräisch oder arabisch? Aus folgenden, seinem Hauptwerke entnommenen Argumenten, ergiebt sich die Thatsache, dass die Handschriften den ursprünglichen Schriftcharakter der Werke Abulwalîd's beibehielten, dass auch er selbst sich bei der Abfassung seiner arabischen Bücher der hebräischen Schrift bedient hat.

1. Im Wörterbuche, Kitâb al-uṣûl, 249, 4, bemerkt er zu חָרֻם, Levit. 21, 18: وزعم اهل الفقه أنّ חרם هو الأخرم بالميم. „die Talmudisten behaupten, חרם sei dasselbe was arabisch achram mit Mîm". Diese letztere Angabe hat nur dann Sinn, wenn wir annehmen, dass Abulwalîd das arabische Wort hebräisch schrieb, also אכׄרם, weil dieses Wort leicht mit אכׄרס, d. i. أخرس, verwechselt werden könnte, wegen der Aehnlichkeit des ם mit dem ס, während arabisch Mîm und Sîn, م — س, leicht genug von einander unterschieden werden können. Beide Wörter bedeuten einen Leibesfehler, أخرم den, der eine gespaltene Nasenscheidewand hat, أخرس den Stummen.

2. Ibidem, 74, 32 sagt Abulwalîd von dem Baume תאשור, den das Targum mit אשכרוע bezeichnet (Jesaia 41, 19): وهذا العود يقال له عندنا بقس بنسبين, „dieser Baum wird bei uns

baḳs genannt, mit Sîn“. Hier gilt es also, umgekehrt das ס vor der Verwechselung mit ם zu bewahren. Denn auch בקם, بقم, bedeutet einen Baum, das Brasilienholz.

3. Ibid. 316, 22 heisst es von der Partikel כי: ومنها ما تفسيره بما بالباء, „zuweilen bedeutet כי soviel als arabisch bimâ mit Bâ“. Diese genaue Angabe ist nur bei hebräischen Schriftzeichen verständlich, da במא und כמא leicht zu verwechseln wären; hingegen ist diese Gefahr bei arabischer Schrift, بما und كما, nicht zu befürchten. In der Transscription ist in der That, bei der Uebersetzung der hier erklärten Partikel כי, Prov. 16, 26, irrthümlich aus במא geworden بما, Kitâb-aluṣûl 44, 16 und 21.

4. Im Luma‘ 46, 19 (= Riḳmâ 18, 33) sagt Abulwalîd, die Präposition ל habe vor dem Infinitiv die Bedeutung der arabischen Conjunction كَيْ (وتدخل اللام على المصدر بمعنى كي العربية). Der Zusatz العربية hat nur bei hebräischer Schrift einen Sinn; er soll nämlich die arabische Partikel kai von der mit denselben Buchstaben geschriebenen hebräischen Partikel כִּי unterscheiden. Wenn Abulwalîd arabisch schreibt, ist der Zusatz unnöthig, da er dann auch كَيْ schreibt, wodurch die Partikel genügend als arabische gekennzeichnet wäre, denn die hebräische Partikel כי hätte durch die Schrift als solche kenntlich gemacht werden müssen.

5. Ebenfalls im Luma‘ 56, 11 (= Riḳmâ 25, 9) sagt Abulwalîd vom ו, dass es manchmal die Stelle des hebräischen כִּי vertrete (وتكون في موضع כי العبرانية). Der Zusatz العبرانية beweist, nur auf umgekehrte Weise, dasselbe, was der Zusatz العربية im vorhergehenden Beispiele.

Diese Argumente (das erste derselben habe ich bereits in der Revue des Études Juives, Bd. XV, p. 278, n. 1 angeführt) beweisen unwiderleglich, dass Abulwalîd selbst seine Werke in hebräischer Schrift verfasste und die uns erhaltenen wenigen Handschriften den ursprünglichen Schriftcharakter derselben wiedergeben. Das gilt wohl auch von allen übrigen in arabischer Sprache verfassten Werken der jüdischen Litteratur des Mittelalters, soweit nicht das Gegentheil bezeugt ist. Von Saadja’s arabischer Bibelübersetzung wissen wir es nämlich durch Ibn Esra (Commentar zu Ges. 2, 11), dass er bei derselben sich auch der Schrift der Araber bedient hat (s. mein Abraham Ibn Esra’s Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 34). Das von Munk gegebene Beispiel, Werke dieser Litteratur in hebräischer Schrift herauszugeben, ist jedenfalls von grösserer historischer Berechtigung, als die von anderen Herausgebern vorgenommene Transscription der Handschriften in arabische Schrift.

Weitere Berichtigungen zur Neubauer'schen Ausgabe des Kitâb-aluṣûl.

Von

W. Bacher.

Die Wichtigkeit und anerkannte Bedeutung des Abulwalîd'schen Wörterbuches werden es begreiflich erscheinen lassen, dass ich zu den im XXXVIII. Bande dieser Zeitschrift (S. 620 ff.) veröffentlichten Berichtigungen zu Neubauers Ausgabe desselben noch folgende Nachlese liefere.

Unnöthige Transscriptionen. Col. 50, Z. 23 ببيت י״י, l. בבית יי, vgl. ib., Z. 17. — 48, 30. Statt على l. עלי. Abulw. sagt, dass in Koh. 9, 13 אֵלַי möglicherweise den Sinn von עָלַי hat.

Unterlassene Transscriptionen. 90, 15. St. כֿלעיר l. كـلعيم. — Ib., ib. St. כֿלפרא l. كالفرا (s. 584, 4). — 106, 9. St. صحب בקר (Erkl. von בֹּקֵר, Amos 7, 14) l. صاحب بقر, wie 451, 9. — 212, 32. St. פרא l. فرا. — 223, 16. St. נֿלחכמה l. للحكمة. — 277, 5. St. איוב l. أيوب. — 543, 31. St. ויקב כל שי l. وعقبى كل شى. Abulw. erklärt nämlich, was arab. عقبى bedeutet, womit er Z. 30 עקב, Ps. 119, 112, übersetzt hat. — 567, 14. St. לאיוב l. لأيوب. — 640, 26. St. איוב l. أيوب. — 63, 25. St. ולאפי l. ولאפי.

Sonstige Berichtigungen. 40, 26. In der Uebersetzung von איש, Richter 16, 5: كل واحد منه ist st. منه zu lesen منّا (auch Hschr. O. hat מנא). — 44, 16 und 21. St. كما l. بما, wie

oben, S. 306, No. 3 gezeigt ist. — 60, 6. Nach ביתך ergänze ימותר אנשים, denn darauf bezieht sich was folgt: الذى تفسيره شبب. — 66, 23. St. فى المواضع l. من المواضع. — 66, 32. In der Uebersetzung von ומאציליה, Jes. 41, 9 ist zu lesen من متنزّهيها; erst in der darauf folgenden Erläuterung ist der Singular angewendet: اى من متنزّهه وبعيده. — 77, 4. Als Uebers. von וילך שפי, Num. 23, 3, erscheint ومشى كدية; l. ومشى الى كدية, wie 738, 22 und Luma' 271, 7. — 91, 19. التفقة ist zu lesen: التفقة. — 95, 23. Anstatt المصطبر und المصطبرة ist (mit Hs. R.) zu lesen: المصبّر und المصبّرة, da mit den beiden Worten מבליגי und מבליגתי (so muss 95, 21 gelesen werden), die supponirten Bestandtheile von מבליגיתי, Jerem. 8, 18, wiedergegeben sind, und zwar nach der Annahme, dass הבליג transitive Bedeutung hat: zu Geduld mahnen, Geduld zusprechen, wie denn auch zu beiden Wörtern die Erläuterung المقوّى لى und المقوّية لى gegeben ist. In Z. 10 lautet die Uebersetzung richtig: يايّها المصطبر ويايّتها المصطبرة, weil dort nach der anderen Annahme übersetzt ist, dass in מבליגיתי die Endung י- paragogisch und das Verbum intransitiv sei. Zu Z. 23 ist in den Noten bemerkt, dass R. אלמצבר und אלמצברה lese. — 146, 9. St. فنّا l. فنّة, wie es in der Parallelstelle 757, 8 richtig heisst. — 155, 24. Mit Unrecht sind die übereinstimmenden Lesungen beider Handschriften unberücksichtigt geblieben. Abulwalîd sagt: „wenn in Jes. 21, 11 דומה nicht Edom, das „untergehende" Reich bezeichnet, sondern nomen proprium ist und nach Gen. 25, 14 Nachkommen Ismaels damit gemeint sind, dann weiss ich nicht, welchen Sinn משעיר haben soll, es wäre denn der vom Targum angenommene (מן שמיא), den ich aber nicht billigen kann". Es muss also gelesen werden اىّ معنى يكون لقوله משעיר على هذا غير المعنى. — 160, 19. St. ידלוקו l. ידליקו (vgl. Luma' 340, 20). — 165, 13 f. Die beiden Worte كالمعنى فى sind mit Unrecht nach der hebr. Uebersetzung des Kitâb-aluṣûl ergänzt worden; an ihre Stelle ist

ein Punkt zu setzen. da mit dem Citat כי השחית כל בשר, Z. 14, eine neue Bedeutung von דֶּרֶךְ anfängt. — 202, 15. St. طوق واطوار (Uebers. von זֵר, Exod. 25, 11), l. طوق واطار; vgl. 121, 32, wo גבולה, Ezech. 43, 13, übersetzt wird: طوقه واطارها. — Ebenso ist 202, 18 statt اطواق mit R. zu lesen: اطار. — 209, 1. St. قبيل l. mit O. قبل. — 213, 11. St. شبرا l. شهر. — 215, 20. St. او l. اى. — 260, 17. Der Punkt nach الاولى ist zu streichen. — Ib., ib. St. المذهب الثنى l. المرّة الثنية; aus אלמרה konnte leicht אלמדהב werden. — 273, 6. St. ثواليل, Uebers. von יבלת Lev. 22, 22, l. ثولول (im Singular, O. hat תלול, der Plural lautet ثآليل). — 274, 12. St. وكلا l. وكلا. — 286, 28. St. مونى l. تونى. — 293, 22 und 24, sowie 294, 4. St. يقهة l. وقهة. — 297, 32. Nach اى ist irgend ein Synonym, mit welchem das vorhergehende يصجّون (Uebers. von יריעו, Jes. 15, 4) erklärt war, zu ergänzen; oder man muss statt اى lesen اذ. — 303, 19. St. حسمه l. حسّمه. — 312, 24. St. ريّا او l. اى روية (vgl. 670, 5). — 343, 9. St. او l. اى. — 374, 9. St. ظلّمها l. ظلّمتها. — 376, 8. St. جموعهم l. جميعهم (vgl. Z. 10). — 384, 13. Der Punkt vor לפיד ist zu streichen. — 393, 24. Vor مذهب erg. لا. — 397, 6. St. مدينة اهلة l. مدينة آهلة („bevölkerte Stadt"). — 398, 12. St. استطابة l. استطابة (Uebers. von מתקו, Hiob 24, 20). — 399, 16. St. او l. اى. — 446, 6. St. مو l. هو. — 453, 10. St. وهو ويقطع يقطع) وترجمته وهو يقطع تاشب الشجر l. وترجمته وتشّب الشجر ist die Uebers. von ונקף und تشّب die von סבכי, Jes. 10, 34). — 454, 17 f. Die in Klammern gesetzten Worte اعنى الاهلاك sind zu streichen, und Z. 18 st. انبلاك zu lesen الاهلاك. — 504, 6. St. اسم المكان l. اسم الزمن, ebenso Z. 7 st. الخالق للمكان l.

الخالق للزمان (vgl. 510, 10). — 522, 29. Zwischen مهيب und على ist zu ergänzen عليّ, die Uebersetzung von עֲלוֹת, Ps. 66, 15 (vgl. Luma' 80, 3). — 525, 5. St. طلوع الفجر l. طلوع الشمس (wie O. hat, vgl. 249, 11). — 538, 5. St. الحارثين l. الحارثتين. — 550, 21. St. قفيّة l. قفينة. — 552, 31 المترجمين ist nur die Lesart der Hs. O. für das von Hs. R. gebotene gleichbedeutende المفسّرين; nur eines der beiden Wörter war in den Text aufzunehmen. Ebenso hat 312, 30 R. اهل التفسير für das aus O. entnommene اهل التراجم. — 591, 19. St. للصورة l. للعوْرة. — 605, 5. St. او القويه l. اي الاقويه. — 626, 10. في ist zu streichen; חלקת הצורים ist der zweite Accusativ zu تسميتهم, Z. 8. — 654, 4. St. لابهامين l. لابهاميم. — 676, 14. St. للحبيص l. للحضيض, wie beide Hschr. haben; حضيض, Abgrund, wird zur Wiedergabe von רחם, Hiob 38, 8, verwendet. — 690, 21. سكن ist zu lesen سكّن. — 711, 4. St. ועלית l. וְעָלוֹת. — 712, 17. St. اي l. او. — 716, 28. St. امم ما l. امّة ما, wie Z. 30. — 717, 20. St. فمن l. فهو. — 733, 18. St. او l. اي. — 736, 9. Streiche لا vor يلتفتون. — 758, 24. St. الهاء l. التاء (nämlich das ת von תהלה, Hiob 4, 18). — 760, 4. St. ومذبهم l. ومذهبهم. — Ib., 11. St. التا المضاعف l. التاء المضاعف.

Anzeigen.

Catalogue of the hebrew manuscripts in the Bodleian Library and in the college libraries of Oxford, including Mss. in other languages, which are written with hebrew characters, or relating to the hebrew language or literature; and a few samaritan Mss. Compiled by Ad. Neubauer. With forty facsimiles. Oxford, at the Clarendon Press 1886. 4⁰. XXXII SS. und 1168 Spalten, dazu Atlas mit dem besonderen Titel: *Facimiles of hebrew manuscripts in the Bodleian Library, illustrating the varoius forms of rabbinical characters with transscription by Ad. Neubauer.* Oxford, at the Clarendon Press 1886. gr. folio. Titel und Vorwort (S. I—IV) und photolith. Plates I—XL sammt 40 Blättern Transcription. Preis beider Bände 105 M., des Catalogs allein: 75 M. 50 Pf.

Die Bodleianische Bibliothek enthält nach Umfang und Wichtigkeit bei weitem die bedeutendste Sammlung von hebräischen Handschriften der ganzen Welt. Schon äusserlich betrachtet überragt sie alle anderen durch die Zahl ihrer Codices; denn wenn man auch von den hier beschriebenen 2602 Nummern (mit zahlreichen Beibänden) die etwa 30 Stück betragenden der Colleges abzieht, so ist der Abstand der anderen in Betracht kommenden Bibliotheken immer noch ein ganz erstaunlicher. Zur Vergleichung seien hier von anderen Bibliotheken nur die Zahlen genannt, soweit sie mir aus den theilweise schon länger gedruckten Catalogen zugänglich waren, darnach besitzt nämlich zu Parma die Bibliotheca Regia (Cat. vom J. 1813) 1377 hebr. Mss., Paris, Bibl. Nat. (1866) 1313; Rom, Vaticana (1756) 512; München (1875) 418; Turin (1820) 249; Wien (1881) 235; Florenz, Medic. (1757) 221; Berlin (1878) 124, Leiden (1858) 114 u. s. w. Ueber den Stand der hebräischen Codices des British Museum kann ich keine neueren Angaben vorlegen (und die älteren sind zusehr überholt), ebensowenig über die kais. öffentliche Bibliothek zu St. Petersburg.

Von den Oxforder Schätzen der hebräischen Litteratur ist zwar schon im J. 1787 ein Catalog von Joh. Uri gedruckt, und

von M. Steinschneider als Liste (Conspectus) seinem monumentalen Catalogus librorum hebr. impressorum Bibl. Bodleianae (Berolini 1854—60. 4⁰.) einverleibt worden. Darin waren beschrieben die theils durch Vermächtniss, theils durch Kauf in die Bodleiana übergegangenen Sammlungen 1. des Erzbischofs Laud (1635—1640), 2. Joh. Selden (1654), 3. Thom. Marshall (1685), 4. Rob. Huntington (1678—83), 5. Edw. Pococke († 1691) 1693, 6. anderweitige Erwerbungen. Aber seither hatten sich noch ganz bedeutende Zuwächse angeschlossen, nämlich 7. die Canonici Collection (1817), 8. die Bibliothek des Prager Rabbiners Dav. Oppenheimer (780 Codd.) 1829 gekauft, und seither noch durch einen besonderen Fonds vermehrt; die Mss. des Heimann Jos. Michael (860 Nummern 1848, dazu gekauft 69 Nummern 1850), 10. Is. Sam. Reggio (im J. 1853); 11. die Kennicott'schen Manuscripte, aus der Radcliffe Library 1879 der Bodleiana einverleibt. Von diesem ganzen Bestande liegt hier der Catalog durch A. Neubauer vor, die reife Frucht langjähriger Arbeit, deren Werth von dem Benützer um so höher wird geschätzt werden, je länger und eingehender er sich damit beschäftigt. Der Begründer und Altmeister der hebräischen Bibliographie Dr. M. Steinschneider in Berlin, dem die hebräischen Mss. Oxfords schon von früheren Zeiten her bekannt waren, hat durch Lesung einer Schlusscorrectur der Druckbogen dem Werke das Siegel aufgedrückt.

Die schwierige Frage der Umschreibung der hebräischen Eigennamen ist weder consequent, noch, wie mir scheinen will, ganz glücklich behandelt worden. Die Eigennamen sind nämlich im Text des Catalogs nach einem aus wissenschaftlicher und englischer Schreibart gemischten System umschrieben, in den Registern dagegen nach der „authorized version of the Bible". — Die Beschreibung der einzelnen Nummern ist möglichst knapp und gedrängt, nur im Capitel der Liturgien etwas ausführlicher. Verweisungen auf gedruckte Stücke oder auf ähnliche Mss. in anderen Bibliotheken mussten mit Rücksicht auf den Raum unterbleiben. Die Codices sind nach Materien geordnet, (bei Sammelbänden ist das erste Stück massgebend) innerhalb der Materie möglichst chronologisch.

Darnach umfassen die einzelnen Abtheilungen folgende Nummern: [I] Biblical Mss. Nr. 1—146; [II] Midrash and its commentaries 147—185; [III] Commentaries and supercommentaries 186—364; [IV] Thalmud, Halakhah. A Text and commentaries 365—427; B Thosafoth and Novellae 428—538; C Compendia and casuistic decisions 539—813; D Responsa 814—846; E Methodology 847—884; F Books of commandments 855—895; G Minhagim 896—910; [V] Thalmud, Agadah. A Agadic collections 911—938; B Agadic notes 939—978; C Homilies 979—1022. [VI] Liturgies and their commentaries A Maḥzor, franco-german-polish rite 1023—1056; B — italian rite 1057—1072; C — rite

of Avignon 1073—1077; D — rite of Carpentras 1078—1080; E — greek rite (Calabria and Corfu) 1081—1083; F — spanish-oriental rite 1084—1094; G Siddur, according to the G'onim 1095. 1096; H — franco-german-polish rite 1097—1131; I — various rites 1132—1146; J Yoṣeroth, franco-german-polish rite 1147—1153; K Seliḥoth, franco-german-polish rite 1154—1161; L Various rites 1162—1168; M Qinoth 1169—1171; N Haggadah 1172-1174; O Hymns and occasional prayers 1175—1203; P Commentaries 1204—1213; Q Translations 1214—1220. [VII] Theology 1221—1315, Philosophy 1316—1401, Ethics 1402—1441. [VIII] Masorah, Grammar und Lexicography 1442—1530. [IX] Kabbalah 1531—1966. [X] Poetry 1967—2001. [XI] Mathematics, Astronomy, Astrology, Magic and Cosmography 2002—2082. [XII] Medicine 2083—2145. [XIII] Polemical, historical, epistolary bibliographical and miscellaneous literature 2146—2321. [XIV] Additional Mss. and Omissions (aus allen Fächern) 2322—2434. [XV] College Mss. 2435—2458. [XVI] Mss. in roman characters in connexion with hebrew literature 2459—2482. [XVII] Latest acquisitions 2483—2524. [XVIII] Omitted Mss. 2525—2531. [XIX] Additional samaritan Mss. 2532—2541.

Daran schliessen sich pünktliche und ausgiebige Indices I A der Autoren, col. 916—980; B der Uebersetzer, col. 981. 982; C der Familien-Namen col. 983—988; II der hebr. Büchertitel, anonymer Abhandlungen, und classificirte Liste der Gegenstände col. 989—1064; III der Schreiber, Eigenthümer, Zeugen col. 1065—1078; IV der Censoren 1099. 1100; V der geographischen Namen 1101—1112. Folgt ein Appendix: Codd. Nr. 2542—2602 (dabei ein paar aus den Colleges), nebst dem Index zu diesem Appendix col. 1113—1140; dann Additional extracts and notes col. 1141—1148; zum Schluss allgemeine Zusätze und Verbesserungen col. 1149-1168.

Eine ganz besonders werthvolle Beigabe zu dem Catalog bildet der Atlas mit den Facsimiles in Photolithographie. Die meisten anderen Cataloge haben sich darauf beschränkt, einige wenige, oft nicht einmal gelungene, Specimina aus ihren Handschriften mitzutheilen, und ausser diesen besitzen wir grössere Schriftproben nur in D. Chwolson's Corpus inscriptionum hebraicarum (Petersburg 1882. 4°.), sowie in der von W. Wright herausgegebenen Oriental Series der Palaeographical Society (London 1875—82). Die hier gegebenen schön in gross Folio ausgeführten Facsimiles sind daher ganz vorzüglich geeignet, als Lehrmittel zur Einführung in das Lesen von Handschriften zu dienen, sowie in die Bestimmung des Heimathlandes eines Schreibers. Durch die beigegebene Transscription ist auch dem Anfänger Gelegenheit gegeben, die Richtigkeit seiner Lesung zu controliren. Neubauer unterscheidet mit Recht 3 Schriftgattungen, quadrate, rabbinische, und cursive, (wobei natürlich oft beinahe unmerkliche Uebergänge von einer Gattung zur

andern stattfinden können). Das Alter freilich bei einer undatirten Handschrift zu bestimmen ist viel schwieriger als das Abstammungsland („die Hand"); die Kennzeichen der letzteren wird auch ein Anfänger, wenn er sich Mühe giebt, bald erfassen lernen. Vieles und fleissiges Sehen ist natürlich auch hier die Hauptsache. Die ersten Anfänge der rabbinischen Schrift zeigen sich im Orient (Palästina, Aegypten, Mesopotamien), verbreiten sich von da nach Süditalien, Griechenland, Spanien, und erst später nach Frankreich, Deutschland und dem Norden. Die nahe Verwandtschaft des orientalischen Typus mit dem spanisch-provençalischen wird jedermann sofort einleuchten.

Die 40 Tafeln geben je eine vollständige Seite einer Handschrift, dabei zugleich verschiedene interessante Autographe (z. B. No. 4 auf einem Ex. des Mischneh Thorah die Unterschrift des Maimonides). Etwa die Hälfte der Facsimiles, ist aus datirten Mss. genommen, das älteste (No. 23) vom J. 1184 (Cat. No. 568), das jüngste (No. 37) vom J. 1826 (Cat. No. 245). No. 39, ein dubioses Machwerk, hätte ich lieber weggelassen; Nr. 40 ist samaritanisch.

Die ganze Ausstattung ist splendid, der Clarendon Press würdig.

J. Euting.

Paul Ravaisse, essai sur l'histoire et sur la topographie du Caire d'après Makrizi (= *Mémoires de la mission archéol. française au Caire* (tome I.) fasc. 3 pp. 409—480. Paris 1887. 4⁰.)

Das französische archaeologische Institut in Kairo, dem wir bereits zwei treffliche Aufsätze über die Mundart von Kairo und von Ober-Aegypten verdanken, bringt in seinem dritten Hefte einen vielverheissenden ersten Beitrag zur Baugeschichte Kairos, mit dessen Analyse ich den Fachgenossen in Europa um so eher einen Dienst zu erweisen glaube, als derartige Untersuchungen auch denjenigen Gelehrten, die Maḳrīzī und die zugehörigen Stadtpläne Kairos in Händen haben, aber die Stadt des Mu'izz nicht aus eigener Anschauung kennen, doch bis zu einem gewissen Grade unklar bleiben müssen.

Herr Ravaisse, ein Schüler Ch. Schefer's und H. Derenbourg's, gibt in einem kurzen avertissement eine Würdigung seiner Haupt-Quellen, der Ḫiṭaṭ des Maḳrīzī, (neben denen Nāṣirī Ḫosrau, Ibn Taġri-Bardī und as-Sujuṭī nur selten ergänzend oder erläuternd auftreten können) und der französischen Karte von 1798. Wie al-M. noch eben früh genug kam, um auf Grund sowohl eigener Anschauung, als älterer خطط ein grossartiges Gesammtbild der

Baugeschichte Kairos zu geben, ehe die völlige Verwilderung und Lethargie hereinbrachen, so stehen ihm ebenbürtig kurz vor dem Eintritt Aegypten's in das nivellierende europäische Kulturleben, die Gelehrten der napoleonischen Expedition da, welche unter Jomard's Leitung einen genauen Plan der Stadt mit Verzeichnung sämmtlicher Gebäude von Bedeutung aufnahmen. Ein vorbereitender Abschnitt führt uns sodann in die weite Ebene hinein, die sich zwischen Heliopolis, Minjet as-Sīrag, dem Nil, Fosṭāṭ, al 'Asker und dem Mukaṭṭam ausbreitet, wo Gauhar, der Feldmarschall des Fatimiden Mu'izz, auf Befehl seines Herrn die Grenzpfähle von مصر القاهرة steckte und ihre Grundsteine legte (ḫiṭaṭ I 377). Wenn Ravaisse hier den bekannten Bericht über die Ursache der Benennung der Stadt ohne Widerspruch reproduciert (p. 420), so scheint er die werthvolle Bemerkung de Goeje's (mémoire sur les Carmathes, 1886 p. 189 n. 1) übersehen zu haben, nach welcher der Fatimide in dieser Neugründung sich vor allem eine „Zwingburg" gegen etwaige widerspenstige Elemente schaffen wollte. Die darauffolgende Uebersicht der neun alten Thore und der Quartiere, von denen Nāṣirī Ḫosrau um 440 H. zehn, Maḳrīzī vierhundert Jahre später mit Einschluss der Neubauten ausserhalb der Mauern etwa zwanzig nennt, zeigen uns in der Form eines Parallelogrammes (auf dem jetzigen Plane der Stadt zwischen dem Chalīg im NW, der noch bestehenden alten Stadtmauer im SO, einer von Bāb-al-Ḫalḳ über die Mu'aijad-Moschee hinaus verlängerte Linie im SW, und einer von Bāb-aš-Ša'rīja über die ehemalige Ḥākim-Moschee hinaus verlängerten Linie im NO) mit einer ungefähren Oberfläche von 140 Hektaren die neue Soldatenstadt, in der die zur Ruhe gekommenen Truppen, nach Stämmen gesondert, ihre meist nach ihren Anführern oder ihrer Heimat benannten Stadttheile aufgebaut hatten. Das Parallelogramm wurde der Länge nach in zwei fast gleiche Theile geschnitten durch eine Verkehrsarterie (al-Ḳaṣaba) in welche von beiden Seiten die einem weit verästelten Adersystem gleichenden Gassen der Quartiere (حارات, wohl aramäischen Ursprungs, vielleicht mundartliche Nebenform von حيرة, vgl. die Nisba حارىّ) mündeten. Nicht weniger als ein Fünftel dieser Soldatenstadt wurde von den beiden burgartigen Palästen eingenommen, von denen der ältere oder der „grosse" in den Jahren 358—362 H. von Mu'izz ostwärts, der zweite oder „kleine" von seinem Nachfolger 'Azīz westwärts der Ḳaṣabah gebaut wurde. Zwischen beiden Palästen lag ein weiter an den Zugängen zur Ḳaṣabah durch die Flügel des kleinen Palastes eingeengter Platz, der 10,000 Reiter gefasst haben soll (M. I 374, 22) und nach seiner Lage „Bein-al-Ḳaṣrein" hiess. Die Paläste selbst waren schon zur Zeit Maḳrīzī's grösstentheils von der Bildfläche verschwunden; der Eijūbide Ṣāliḥ Negm-ed-dīn und

die Sultane und Emire der Mamlukenzeit zerstörten ein Stück nach dem anderen, theils muthwillig, theils um das Material für ihre Bauten zu verwenden. Hier geht nun Ravaisse zu seiner engeren, ebenso schwierigen wie dankenswerthen Aufgabe über, die ehemalige Lage dieser beiden Paläste so sicher wie möglich zu bestimmen Der vorliegende Artikel ist der Lage des „grossen Palastes“ im allgemeinen und der Westfront desselben im einzelnen gewidmet. Zur kartographischen Bestimmung dieses Baues dienen: 1) die Beschreibung Maḳrīzī's (M.), 2) der in der Description de l'Égypte (erste Ausg., Planches, E. M., t. I, pl. 26) veröffentlichte Plan von Kairo, 1 : 5000, aufgenommen im J. 1798 (J. = Jomard), 3) der 1874 im Auftrage des ägyptischen Ministeriums der öffentlichen Arbeiten von Grand-Bey im Maasstab von 1 : 4000, aufgenommene Plan der Stadt (G.). In Ermangelung des letzteren wird der nach dem Grand'schen Plane auf den Massstab von 1 : 12300 verkürzte Plan von Kairo, welcher der 2. Auflage von Bädeker's Unter-Aegypten (B.) beigegeben ist, gute Dienste leisten.

Der „grosse Palast“ hatte neun Thore (M. I 435, 38). An der NW-Seite sah M. noch zwei Pfosten des Bāb-ar-rīḥ, welches Thor von Gamāl-ad-dīn Jūsuf al Ustādār († 808) niedergerissen und durch eine Markthalle (Ḳaisārīja) ersetzt wurde, nicht weit von der Schule al-Gamālīja (B. 70). Weiter nach O. bestimmt sich das Bab-az-zumurrud nach der Medrese al-Ḥigāzīja (G 36); das Bāb-al-ʿīd lag in darb as-Salamī im O., das Bāb Ḳaṣr-aš-šōk gegenüber dem Junus- (Aidemīrī)-Bad im SO., das Bab-ad-Deilam auf dem Boden der späteren Ḥuseinkapelle (-moschee) (B. 46) im S. das Bab turbat az-zaʿfarān in dem funduḳ (später ḫān) al-Ḫalīli (vgl. M. I 362, 32) nahe dabei die „sieben Pförtchen“ (الخوخ السبع) durch die sich der Halīf zur Azhar begab. Erübrigen noch die drei Thore der Westseite, das Thor des Küchenduftes (Bāb az-zuhūma) das „goldene Thor“ und das „Nilthor“. Bab az-zuhūma (J. VII 236) lag da, wo später die Geheimpforte des hanbalitischen Saales der 640—1 erbauten, jetzt trümmerhaft fortbestehenden (vgl. Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe, 1885, rapports p. 14. Caire 1886.) Medrese as-Ṣaliḥīja war (M. I 362 unten), gegenüber der Ḫizānat ad-daraḳ, oder später Ḫān Masrūr (M. I 435, 34. 37), Ḫān al-läbān (J. VII 242), Ḫān al-ḫamīr (jetzt). Obwohl die genannte Geheimpforte durch Neubauten vermauert zu sein scheint, jedenfalls nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen ist, glaubt Ravaisse die Aussenschwelle des Bab-az-zuhūma in den Winkel der genannten Medrese verlegen zu können, der den Schnittpunkt des Schumacherbazars (J. VII 245) und des Ḫān al-Ḫalīlī bildet (p. 479 unten).

Die Ehrenpforte des Palastes, das „goldene Thor“ befand sich da, wo später der miḥrab der 660—2 erbauten Medrese az-Ẓahirīja war (M. I 362, 16. 433, 30), gegenüber dem Hause des Faḫr-ad-

dīn Gahārkis aṣ-Ṣalāḥī, welches später durch den 683 erbauten, noch bestehenden Muristān des Manṣūr Ḳalāūn eingenommen wurde (M. I 433, 29—31; J. VII 275; B. 73). Der fragliche miḥrāb ist nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen; nachdem im Jahre 1874 das grosse Minaret der schon trümmerhaften Medrese eingefallen war, (? nach Ravaisse p. 450) musste man fast den ganzen Rest des Gebäudes niederreissen und den Schutt wegräumen, um den Durchbruch einer Strasse nach Osten zu ermöglichen. Herr Ravaisse glaubt erwiessen zu haben, dass der miḥrāb der i n n e r n Schwelle des „goldenen Thores“ entsprach, dass die Aussenschwelle 120 Meter vom Bāb-az-zuhūma entfernt war und bei einer Länge des Thorganges von etwa 30 Meter noch 25 Meter hinter der jetzigen östlichen Strassenflucht von Bein-al-Ḳaṣrein lag.

Das dritte Thor der Westfront, das Nilthor, wurde erst unter Ḥākim gebaut (M. I 433, 32). Nachdem es von Beibars im Jahre 672 zerstört war (bei welcher Gelegenheit man eine interessante ägyptische Statuette fand) baute der Emīr Silāḥ Bektāš († 706) hier seinen Palast, gegenüber dem 639 erbauten Palast des Emir al-Baisarī († 698). Der Palast des Bektāš wurde um 738 H. umgebaut und erweitert von Seif-ed-dīn Beštāk, und kam später in den Besitz des Gamāl-ad-dīn al-Ustādār (s. o.). Nach M. deckt sich der Platz des „Nilthors“ mit dem spätern „Thor des Palastes Beštāk“ (I 362, 19), gegenüber der 522 erbauten Medrese al-Kamilīja (G. 45), oder mit dem jetzt sogenannten „Soldatenthor“ (Bāb al-'asker). Nicht nur das Thor ist erhalten, sondern auch beträchtliche Trümmer des Palastes Beštāk; sogar der Name „Bein-al-Ḳaṣrein“, nicht mehr auf die Paläste der Fatimiden-Chalifen, sondern auf die der genannten Mamluken-Emire bezogen, ist an dieser Stelle noch in Geltung. Nach Ravaisse war das Nilthor etwa 110 Meter vom „goldenen Thore“ entfernt. Ueber das Nilthor hinaus lief die Westfront des alten Fatimidenpalastes noch 115 Meter nach NO. bis zum „gesalbten Eckstein“. (الركن المخلّق). Der Name des letzteren hat sich in dem „Bezirk des (gesalbten) Ecksteines“ (خط الركن) erhalten; wenige Schritte davon die jetzt unter einem Neubau begrabene „Zāwija des Moses“ (oder مراكع موسى M. I 376, 14). Zur Vorgeschichte dieses kleinen, bis in die vorislamische Zeit zurückreichenden Heiligthums vgl. M. II 290. Ravaisse sammelt hier Zeugnisse für den semitischen Cultus mit gesalbten Steinen; hier durfte Gen. XXVIII, 18 ff. nicht übergangen werden. Die Gesammtlänge der Westfront des Palastes betrug nach R. 345 Meter, die Dicke der Mauern (soll wohl heissen: die Breite des Palast-Flügels) und somit die Gewölbelänge des goldenen Thors und des Nilthors 28—30 Meter (vgl. oben).

Zur Erleichterung sind dem Aufsatze vier Karten beigegeben: 1) die Ebene von Fosṭāṭ bis Ḳaljūb und zum „Pilgerteich“ um 358

(969) vor der Ankunft Gauhar's, 1 : 100 000. 2) Kairo zur Zeit der Fatimiden mit der Ringmauer des Gauhar (970 Chr.) und des Bedr al-Gamālī (1087 Chr.), 1 : 13125. 3) Vergleichender Plan der Stätte der Fatimiden-Paläste nebst Umgebungen vom 10.—15. Jahrh. n. Chr., 1 : 5000, mit der älteren und jüngeren Nomenclatur der sie bedeckenden Bauten. 4) Plan der jetzigen „Ḳaṣaba“ von der Moschee al-Ašraf (G. 175; B. 37) bis zur 519 H. erbauten, jetzt verfallenen Moschee al-Aḳmar (G. 33).

Die Ḫiṭaṭ des Maḳrīzī gleichen einem mächtigen erzhaltigen Berge, in dem wir edle Medalle verschiedenster Art verborgen wissen. Die eine Schwierigkeit für den, der in dieses Lager mit Erfolg eindringen will, liegt in dem unzulänglichen Būlāḳer Druck, der von dem tüchtigsten Corrector, den die ägyptische Staatsdruckerei seit ihrem Bestehen gekannt hat, besorgt, ein beredtes Zeugniss für die gänzliche Unfähigkeit der jungarabischen Gelehrsamkeit ist, da zu operieren, wo es sich um etwas anders handelt, als die strikte Befolgung eines philologisch-rhetorischen Kanons. Ein weiteres Hinderniss bildet der Charakter des Stoffes; einen Museumskatalog zu studieren, ohne die Denkmäler selbst besichtigen zu können, ist peinlich. Ravaisse hat mit fester und glücklicher Hand uns einen Stollen in dieses Lager gebrochen; wir müssen es ihm Dank wissen. Hoffen wir, dass der unter den günstigsten Verhältnissen arbeitende französische Gelehrte die so energisch eingeleitete Arbeit erfolgreich zu Ende führt.

Ich schliesse mit einigen unbedeutenden Ausstellungen. Statt khaṭṭ (Stadtbezirk) ist stets khouṭṭ zu lesen. Ravaisse sagt p. 478: importe de dire, que cette fontaine est encore alimentée par l'ancien puits du Couvent des Ossements que le peuple appelait du temps de Maḳrīzī Byr el-'Eudmah [?], nom corrompu de Byr el-'Iḏam (M. II 412, 21; I 376, 15); statt dessen ziehe ich die von M. II 290, 28 gebotene Lesart „بئر المعظّمة“ „der ehrwürdige Brunnen vor. Ravaisse äussert p. 416 n. 1 الجامع المقسى, qui subsistait encore du temps de Maḳrīzī et dont les traces ont depuis complétement disparu; (vgl. M. II 121, 283); wie Franz Pascha, der gründlichste Kenner der historischen Bauten Kairos, mir mitzutheilen die Güte hatte, entspricht, nach Aussage localer Tradition, die jetzt nach dem Heiligen al-'Enānī benannte Kapelle nebst dem dahinter liegenden Moscheegrunde der Stätte der einstigen Meḳs-Moschee, an der westlichen Seite des Platzes, in den die Faggāla-Strasse und Ḳantarat ad-dikka einmünden. بالناس M. I 362, 36 ist nicht „en personne“ (R. p. 431), sondern „mit den Grossen des Reichs“. Statt Noḳlīyn (p. 439) lies Noḳalīyn.

La syntaxe avestique.

Von

C. de Harlez.

Un passage de l'Anzeige de l'Arische Periode de Spiegel, publiée dans le dernier fascicule de la Zeitschr. D. M. G. (p. 158) m'oblige à présenter les observations suivantes.

1. Les éranistes qui font valoir l'état de la syntaxe avestique pour déterminer l'âge de l'Avesta ne parlent point d'une verpfuschten, encore moins, d'une in greulichster Weise verpfuschten Syntax, mais simplement d'irrégularités assez fréquentes.

Pour cela ils ne se réfèrent pas à des traductions où l'on ne tiendrait pas compte des cas, nombres, etc. (sic), mais à des cas certains et indubitables tels que les expressions az'ois' dahākāi; ahmi nmānē yaṭ mazdayasnō; stréus' māoñhem azemca etc. etc.

2. En ce qui concerne spécialement mâ ereshis', qui conque à la moindre connaissance du français, sait qu'il ne peut rendre, d'aucune manière, un accusatif dépendant d'un nom verbal; que pour le faire le plus littéralement possible, il faut nécessairement ajouter une préposition: „pour, à" au pronom pour rendre l'accusatif mā. Cela n'a pas besoin d'explication et aucun traducteur ne pouvait s'attendre, il y a huit ans, qu'on comprendrait ainsi, un jour, sa pensée. L'exemple choisi pour cette critique n'est, d'ailleurs, pas très heureux, car mâ ereshis' serait parfaitement régulier.

Aus einem Briefe.

Eduard Glaser hat von seiner dritten arabischen Reise, einer geographischen und archäologischen Durchforschung des alten Sabäerreichs 840 Inschriften mitgebracht. Von dieser kommen 389, darunter 100 grosse, auf die alte Sabäerhauptstadt Marīb.

Nachtrag zu S. 80.

Erst heute ist die hiesige Universitätsbibliothek in den Besitz des Vol. XII der Memorie della Accademia dei Lincei gekommen, welcher Guidi's grosse Abhandlung „Testi orientali sopra i sette dormienti“ enthält. Dieselbe war mir in dem bereits im J. 1885 erschienenen Sonderdrucke unzugänglich geblieben, und ich sehe daher erst jetzt, dass schon Guidi (S. 444) den Zusammenhang der Stelle Koran 2, 261 mit dem Baruchbuche bemerkt, ferner aber das Motiv in die von ihm verfolgte Entwicklung der älteren jüdischen Tradition eingereiht hat: worauf bei der ersten möglichen Gelegenheit hinzuweisen ich mich natürlich verpflichtet fühle.

Königsberg, 29. Mai 1888.

A. Müller.

Die arabischen Berichte über das Hochland Arabiens beleuchtet durch Doughty's Travels in Arabia Deserta.

Von

A. Sprenger.

Die Berichte der Araber über Nedjd sind so zahlreich und Doughty's Reisebeschreibung ist so reichhaltig, dass nachstehende Bemerkungen nicht erschöpfend sein können; sondern nur den Zweck haben solche, welche an der Geographie dieses merkwürdigen Landes Interesse nehmen, auf die vortrefflichen Forschungen Doughty's aufmerksam zu machen.

In der untern rechten Ecke seiner Karte lesen wir: „Turraba", daran schliesst sich „Wady Turraba" und am Ende desselben steht: „Wady Turraba goes out near Shuggera (شُقْرة) at Åerk (عرق), where dammed, is often a standing mere after rains, whereby the Årbân pitch their encampments". Hamdâni Seite 286 sagt: in der Nähe von el-Achdhar الاخضر ist die Tanhija (Stauung) von Bischa-Ba'tân (ich habe früher, wie es scheint irrig, Bischa-Jaqtzân geschrieben), von Tardj, Tabâla, Ranja und Turaba بيشة بعطان وترج وتبالة ورنية وتربة. El-Achdhar ist ein Sandfeld, welches das Kulturland durchschneidet und umgiebt und hufeisenförmig eine Mulde so einengt, dass das Wasser oft jahrelang darin stagnirt. Auf gleiche Weise ist Tûdhiḥ توضح in Jamâma eine Tanhija in einem Sandfelde. Jacut 1, 164: Achdhar-Turaba ist der Name eines Wadi in welchem sich die periodischen Gewässer, welche vom Sarât (Gebirg südlich von Ṭâjif) herabfliessen, sammeln. Andre sagen: es ist eine Nihj (نهي = Tanhija, Stauung), deren Länge drei und deren Breite eine Tagereise gross ist. Besser als in den Wörterbüchern wird Tanhija definirt in Hamdâni 274: Stellen in Sandfeldern bis wohin und nicht weiter das Wasser gelangt, und wo es, weil es

keinen Abfluss findet, aufgestaut wird, heisst man tanâhi. Die fünf von Hamdâni erwähnten Namen sind Stationen an der Strasse von Mekka nach Çan'â und Nedjrân, und Tardj ist zehn, und Turaba fünf Märsche von Mekka entfernt. Doughty hätte also sein Turraba und was daran hängt etwa 20 d. Meilen weiter nach Südosten versetzen sollen. Er hat diese Gegenden selbst nicht besucht, sondern es wurde ihm gesagt, als er auf dem Marsch durch e' Rukkaba ركبة den Berg Ḥadhan حضن (er schreibt Hatthon) welcher für die Reisenden durch den zu Rukbâ gehörigen District el-Sî السىّ eine Landmarke ist, erblickte, dass dahinter Turaba liege. Der Fehler den er machte ist, dass er die Distanzen und den Umfang des Ḥadhan (auch Ḥadhan bei 'Okâtz حضن عكاظ genannt) unterschätzte. Es ist dieses der grossartige Eckpfeiler des obersten Theiles des Hochlandes, von dem die Araber sagen (Jacut 2, 288): wer den Ḥadhan erblickt, befindet sich im Nedjd.

Das Stromgebiet des Wadi Turaba bildet ein Dreieck mit einer Basis von etwa sechzig d. Meilen Länge. Das Gebirge, welches die Basis des Dreiecks ist, hat Aehnlichkeit mit dem Libanon, erreicht eine Höhe von 6000 Fuss und liegt innerhalb der Region der tropischen Regen. In Doughty's Karte steht in Breite 23° die Bemerkung: Probable border of Monsoon rains, which are exspected at e' Tâyif in the end of August, and there they last about five weeks. Während dieser Periode und auch in andern Jahreszeiten entladen sich hier und in andern Theilen Arabiens bisweilen Wolkenbrüche, welche, wie dem Doughty erzählt wurde, und auch Hamdâni berichtet, so gewaltig sind, dass ganze Karawanen, welche unvorsichtig ihr Lager in einem trockenen Rinnsal aufgeschlagen hatten, in den Fluthen ihren Untergang fanden. Die Wassermasse welche fällt darf daher nicht zu sehr unterschätzt werden. Es ist wohl der Natur des Bodens zuzuschreiben dass die Tanhija von el-Achdhar nicht ein permanenter See ist.

Von der nördlichen Hälfte Arabiens war Hamdânis Kenntniss sehr mangelhaft, und seine Berichte darüber sind nicht verschieden von denen der Philologen und Belletristen, aus welchen wir in Bekrî und Jacut Auszüge finden. Er hat es so wenig als andere versucht eine präcise Darstellung der Höhenverhältnisse und der Abdachung des Nedjd zu geben; während er dies doch in Jemen thut. Doughty hat es, wie sehr er auch in Noth sein mochte, nie vernachlässiget den Stand seines Aneroids zu notiren, über das, was wir Flussystem heissen würden, wenn die Strombetten Arabiens Wasser hätten, und über alle andern Erscheinungen, welche den Geographen und Geologen interessiren, Beobachtungen anzustellen und von ortskundigen Leuten Erkundigungen einzuziehen. Die in seine Karte eingetragenen Höhenangaben zeigen, dass eine Linie, welche ungefähr mit der Achse der

Halbinsel zusammenfällt und dreimal so weit von der Tigrismündung als vom Rothen Meere entfernt ist, die Wasserscheide bildet. Die beiden Strombetten, wovon das eine das Wasser in das Rothe Meer führt, das andere, wie Doughty glaubt, in den Euphrat-Tigris, nehmen ihren Anfang am Weissen Berg in der Weissen Ḥarra (einer Ecke der Ḥarra von Chaiber). Das nach Westen abdachende Wadi hat den Namen Ḥamdh حمض, durchbricht den Gebirgswall der das Hochland einsäumt und erreicht als ein bescheidenes perennirendes Flüsschen das Meer. Doughty hat den obern Lauf des Wadi Ḥamdh erforscht, und Sir Richard Burton den untern, den einheimischen Geographen ist es aber nicht einmal dem Namen nach bekannt, es giebt also keine darauf bezügliche Berichte, welche durch Doughty's Forschungen beleuchtet werden können. Das nach Nordosten laufende Flussbett ist das berühmte Wâdi er-Rumma وادى الرمة. Doughty giebt eine gute Zeichnung von dessen Lauf in der Karte und theilt folgenden von einem vielgereisten Kaufmanne aus 'Oneiza erhaltenen Bericht mit: „W. er-Rumma auch das Wadi genannt ist ein trockenes Thal oder Flussbett in welches 70 Wadis münden. Es ist 40 oder wie andre behaupten 45 Märsche lang, was nahezu 1000 engl. Meilen gleichkommt. In gerader Linie misst die Länge des Stromgebietes 500 engl. Meilen. Es mündet bei Zobeir (Alt-Basra) in den Tigris". Das ist eine geographische Theorie deren Werth in ihrem Geburtsadel liegt. Doughty hörte sie von Leuten die nicht mit gelehrten Schrullen behaftet sind, und er, der kühne Reisende und vorzügliche Beobachter, stand ihr Gevatter. Ich glaube dass wenn der vereinigte Ganges-Brahmaputra einige Zeit durch das Wadi Rumma flösse ein seichter See von grosser Ausdehnung entstehen würde mit einem Abfluss in der bezeichneten Richtung. Das Wasser würde auf wenig Hindernisse stossen sich ein Flussbett zu graben, das würde aber schwerlich bis Alt-Basra reichen; sondern der Strom würde sich den Weg nach dem Meer dadurch abkürzen, dass er sich den Pallacopus (alten Euphrat) erweiterte um zu seinem Ziel zu gelangen.

Der den Arabern eigene bewunderungswürdige Ortssinn, wovon Doughty mehrere Beispiele erzählt, ist es, was sie veranlasst geographische Theorien wie die erwähnte aufzustellen. Das ausgedehnte Terrain welches sie durchwandern und das für unser Auge nur ein monotones ermüdendes Durcheinander von sandigen Ebenen und felsigen Hügeln ist, bietet für sie ein Bild mit ausgeprägten markirten Zügen und prägt sich als solches unauslöschlich ihrem Gedächtnisse ein. Die Sprache hat eine Anzahl Wörter wie حزن, جوّ, فأو, قفّ, اكمة etc. für Ebenen und Höhen von verschiedener Beschaffenheit, von denen wir uns keine angemessene Vorstellung machen können. In früheren Jahrhunderten herrschte eine andere Theorie, welche, wenn sie auch nicht ganz begründet

ist, Beachtung verdient, weil sie uns das Verständniss der Geographie dieses eigenthümlichen Landes und des Einflusses des Bodens auf die Bewohner erleichtert. Es wurde behauptet, dass ein flussähnlicher Streifen Nefûdsand, der mancherorts mehrere Tagereisen breit ist, ganz Arabien von ʿOmân bis zum Nil und dem Euphrat durchziehe. Der Archäolog Heithem Ibn ʿAdîj (bei Jacut 2, 635), welcher die Dehnâ, den Stamm dieses Sandflusses, halbweg zwischen Basra und el-Qaçîm auf seinen Wallfahrten überschritten haben mochte, behauptet sogar, dass dieser Sandfluss von der erwähnten Kreuzungsstelle an bis zum Nil Gefäll habe. Ibn Ḥauqal geht einen Schritt weiter und behauptet eine damit zusammenhängende Reihe von Sandwüsten dehne sich im Westen bis zum atlantischen und im Osten bis zum stillen Ocean aus. Ich werde diese Theorie und die Erscheinung welche ihr zu Grunde liegt, an einem andern Orte besprechen; hier will ich nur bemerken, dass Doughty nichts davon gehört hat — sie scheint verschollen zu sein — dass er aber gerade im Frühling, wann die Dehnâ mit saftiger Vegetation bedeckt ist, in einem Zweige derselben in den Zelten der Beduinen sich aufzuhalten Gelegenheit fand, und uns über die wirthschaftliche Bedeutung der Dehnâ aufklärt.

Von der Rumma hatte man in früheren Zeiten eine ganz andere Ansicht. Sie war eine breite Furche mit einer Abdachung nach Westen und einer nach Nordosten, und nicht ein Flussbett; und ein Stück davon hielt man für einen Zweig der Dehnâ. Jacut 2, 823: In Ibn Doreids Ausgabe des Buches Açmaʿis über die Halbinsel der Araber في جزيرة العرب, wird, wo vom Nedjd die Rede ist, gesagt: Nedjd heisst man das Land, das sich über Baṭn (das Becken von) el-Rumma erhebt. Die Rumma aber ist eine offene Mulde in welche sich die Wadis ergiessen. Zwischen dem obersten Ende der Rumma und dem untersten sind sieben Märsche, nämlich von der Ḥarra (d. h. vulkanischen Region) von Fadak und Ḥarra elnâr (Doughty's Ḥarra von Chaiber) bis el-Qaçîm. Die Rumma nimmt ihren Anfang im Ghaur (westlichen Abhange des Nedjd vgl. Jacut 3, 651 Z. 20) und in Ḥidjâz. Das oberste Stück der Rumma gehört also den Medinern und Solaimiten, das mittlere den Kilâb und Ghaṭafân und das unterste den Asad und ʿAbs. Sie wird abgeschnitten und hat ihr Ende in dem Sandfelde von el-ʿOjûn. ʿÂçim sagt bei Jacut l. c. die Rumma ist sehr lang und auch sehr breit, oft wohl eine Tagereise. Die Gestalt eines Flussbettes hat das Wâdi er-Rumma ein wenig unter Neu-ʿOneiza, wo Doughty die geographische Theorie hörte. Er sah die Rumma zum ersten Male kurz nachdem er Boreida verlassen hatte. Da läuft sie zwischen zwei Dünen, die nur einen Steinwurf von einander entfernt sind, und der Boden war im April noch mit Feuchtigkeit getränkt. Weiter unten ward das Flussbett wieder weiter, doch bezeichnet Doughty dessen Grund, bis zur Stelle wo es in seiner

Zeichnung (und auch in Wirklichkeit) aufhört — eine Strecke von 50 engl. Meilen — als „sediments and surface gravel". In einer geringen Tiefe unter der Oberfläche, die aus Nefûdsand besteht, erblickte Doughty selbst in dem weiter stromaufwärts gelegenen ʿOneiza bei der Grabung eines Brunnens Lehm, woraus er auf die Thätigkeit des Neptun — in einem Lande in dem sonst nur Vulkan geschäftig war — schloss. Am Ende der Rumma erscheinen in Doughty's Karte zwei Bemerkungen: „Thueyrat, here the great Wady is barred by sandbanks formed in this century", und „The Rumma passes northward from hence through desert gravel steppes to the outgoing at Sbeyer near Basra and (with the clays and loams) may be considered as an ancient affluent of the Euphrates". Im Text, B. 2 S. 392 wird die erste Bemerkung erweitert: das Flussbett ist ein Hohlweg, eine Stunde weit, zwischen Dünen von Lehm und Kies, der Baṭn er-Rumma (vgl. Index S. 557) geheissen wird. Es giebt nur wenig Wasserplätze in demselben, aber man geht (wenn ich recht verstehe, bei Thueyrat) bei den Ruinen von zwei oder drei Dörfern vorüber. Jacut 4, 736 beschreibt dieses Land wie folgt: jenseits (südlich von) Nibâdj sind Sandfelder; — es erheben sich links und rechts von der Strasse kleine Sanddünen أقواز — und bisweilen führt in diesen Sandfeldern die Pilgerstrasse durch Nefûdsand und Qaʿs (weite flache Mulden), namentlich Baulân (welches nahe bei Alt-ʿOneiza liegt vgl. Jac. 1, 762 Z. 20) und el-Qaçîm. Es ist möglich dass die arabische Orthographie für Thueyrat دويرات (th für Dâl, so auch B. 2 Seite 396 Therrʿeyya für درعية) ist, was, da Duweir und Duweira die Bedeutung von Bauernhof hat, statt ضياع was dieselbe Bedeutung hat wie in Preussen Rittergut, steht. Sei dem wie ihm wolle, die Dörfer waren wie wir bald sehen werden alle drei Besitzungen der Familie Kureiz.

Wenn das Wadi er-Rumma zum Strome wird, sagt Doughty, was kaum zwei oder dreimal in einem Jahrhundert geschieht, kommt ein Fluss das Thal herunter, die Flut ist weit, und wo sie nicht eingeengt wird, sagen sie, kann sie von einem Kameelreiter durchwaten werden. Niemand von meinem Alter hatte das Seyl (die Strömung) erlebt, aber die ältere Generation hatte es vor vierzig Jahren gesehen in einem Jahrgang, als ungewöhnlich viel Regen fiel im ganzen Lande von hier (ʿOneiza) bis zu dem höher gelegenen Gebiete von Chaiber. Die Flut, welche bei ʿOneiza vorüberfloss, wurde bei Thueyrat aufgestaut und es entstand ein See der selbst in der Nähe von ʿOneiza zwei englische Meilen weit war, im ganzen wohl 100 QM. bedeckte, und zwei Jahre anhielt. Diese Erscheinung heissen die Araber wie wir gesehen haben Tanhija. In einem kleinen Masstab, so dass etwa ein paar Q.-Meilen

überflutet werden, dürfte sie sich öfter wiederholen als dem Doughty berichtet wurde. Jacut 3, 737 sagt: ʿOneiza ist eine Tanhija für die Wadis deren Wasser bis dahin und nicht weiter gelangt. Es ist eine arabische Meile (nach Jac. 4, 77 zwei Meilen) von Qarjatein entfernt, liegt an der Strasse von Basra nach Mekka im Baṭn er-Rumma und gehört den Banu ʿÂmir b. Kureiz. Das Wasser von ʿOneiza hat Moḥammed b. Soleimân, als er Gouverneur von Basra war, zu Tag gefördert. Dieses ʿOneiza ist verschieden von dem heutigen. Letzteres ist eine neue Stadt; früher war Jannah der Hauptort dieser Gegend, welcher, nach dem von Doughty erhaltenen Berichte, vor etwa sechshundert Jahren gegründet worden war. Drei oder vier Generationen später wurde (Neu-) ʿOneiza erbaut. Da die arabischen Quellen sechshundert Jahre und darüber alt sind, werden wir uns hüten das ʿOneiza von dem die einheimischen Quellen sprechen mit dem jetzigen ʿOneiza zu identificiren.

Es liegt mir ob, die Lage von Alt-ʿOneiza, wo die Tanhija war, und die Lage von Qarjatein und Nibâdj zu bestimmen. Diese drei Dörfer waren der Knotenpunkt der Verkehrsstrassen, desshalb und auch aus andern Gründen ist diese Partie der Geographie von Arabien von grossem Interesse und verdient gehörig erläutert zu werden. Von Qarjatein sagt Jacut 4, 77, es ist ein Dorf nahe bei Nibâdj an der Basra-Mekkastrasse und gehört den Kureiziern. In 4, 735 betont Jacut, dass es zwei Nibâdj in Arabien gebe. Ueber die Lage des einen, welches den Kureiziern gehört, herrscht keine Meinungsverschiedenheit: es liegt nahe bei Qarjatein, vom andern sagt Zamachschari, 152: es liegt bei Theital und wird deshalb نباج ثيتل geheissen. Das wird von Hamdâni bestätigt, während Jacuts Definition: „es liegt an der Basra-Mekkastrasse Feid gegenüber“ im Verdachte steht eine Verwechslung mit dem Nibâdj der Kureizier zu sein. Wenn man von Nibâdj nach Weschm reiset, sagt Jacut 1, 287—8, führt der Weg über Qarjatein. Das Kureizitische Nibâdj liegt also nördlich von Qarjatein. Qarjatein ist nach dem Djihânnumâ eine halbe Tagereise von Sedeir. Das ist auch die Entfernung in Doughty's Karte zwischen Thueyrat und Sedeir.

Von der Basra-Mekkastrasse, an der Nibâdj und Qarjatein liegen, haben wir mehrere Itinerarien, aber gerade in dieser Stelle sind sie mit einander im Widerspruch und unzuverlässig. Im Djihânnumâ, welches die Strassen enthält, wie sie vor 300 Jahren üblich waren, erscheint nach dem Uebergang über die Dehnâ, die das kleine ʿÂlidj genannt wird, eine Sommer- und eine Winterstrasse, welche sich erst in Marrân wieder vereinen. Die Sommerstrasse führt über Sedeir und Weschm und ist von Weschm an in Doughty's Karte in ihren Hauptzügen angegeben. Die Winterstrasse kommt von dem kleinen ʿÂlidj (der Station Jansûʿa am Rande der Dehnâ) nach dem grossen ʿÂlidj, dann nach der Station

Tenûma, welche nach einer Bemerkung Seite 528 ein von Stein erbautes Castell nördlich von ʿOneiza war; dann in zwei Märschen nach Qaçîm Nomeiri (d. h. der Stadt der Nomeiriten im Qaçîm, bei Neu-ʿOneiza?) dann in einem Marsch nach Rass. Dem Doughty wurde mitgetheilt, dass etwa drei Stunden von Rass die Ruinen einer alten Stadt sichtbar seien, welche el-Djoreida hiess. In der Karte des Ptolemäus erscheint an dieser Strasse Gorda vicus und Jacut 2, 56 sagt: Djarad in el-Qaçim جرد القصيم an der Basra-Mekkastrasse liegt eine (lies: zwei) Tagereisen jenseit von Qarjatein; und Qarjatein liegt eine (lies: zwei) Tagereisen diesseit (nördlich) von Râma, dann folgt Immara im Ḥimma امرة الحمى dann Ṭichfa dann Dharîja. Das ist so zu verstehen, Djarad und Râma liegen in gleicher Entfernung südlich von Qarjatein, letzteres ist eine Station, Djarad aber nicht. Jacut 2, 738: Râma ist eine Station an der Basrastrasse und ist eine Nacht von el-Ramâda الرمادة entfernt. Von Râma ist ein Marsch (مرحلة ist einzuschalten) bis Immara. Zwischen Râma und Basra sind 12 Märsche. Nach Jacut 4, 736 sind zwischen Nibâdj und Basra 10 Märsche und el-Ramâda liegt nach Jacut 2, 813 halbweg zwischen Basra und Mekka. Hier darf مرحلة Marsch nicht in der Bedeutung Station sondern als Wegmaass aufgefasst werden. Da el-Ramâda zwischen Nibâdj und Râma liegt, beträgt die ganze Distanz Basra-Mekka 22 Märsche. Nach Moqaddasi beträgt sie 700 ar. Meilen (die gerade Linie misst auf der Karte 670 Minuten des Aequators); die Grösse eines Marsches ist also $31^{9}/_{11}$ ar. Meilen und die Entfernung zwischen Nibâdj und Râma 63 ar. Meilen.

Es lohnt sich die Lage von Râma näher zu bestimmen. Ein Dichter sagt bei Bekri 392: wenn die Reiter von den Nomeiriten erscheinen in Râma oder im harten Boden (نعف) des Liwa von el-Qaçîm. Der harte Boden von dem hier die Rede ist, ist in Doughty's Karte mit der Farbe von Trapp und Kiesboden angezeigt und „Border of Nefûd el-Kasim" in Doughty's Karte klingt wie eine Uebersetzung von لوى القصيم. Südlich vom Nefûdrande erscheinen auf der Karte: „J. Ummry" und „Kîr" ebenso nahe bei einander, wie beim Dichter (Jacut 4, 332): da campiren deine Leute zwischen Immara und Kîr امرة وكير. Bekri 314 sagt: Chazâz ist ein Berg bei Immara links von der Strasse. Hinter Chazâz liegt das Sandfeld Manʿidj منعج, und nahe dabei erhebt sich rechts von dem Wege nach Immara der Berg Kîr, wann du die Mulde von ʿÂqil

بطن عاقل durchschritten hast. Wir müssen nun in die Karte eine Strasse eintragen, die von der Station Immara, die irgendwo am Fusse des gleichnamigen Berges liegt, nach Norden läuft und den Berg Kîr links lässt, weiter nördlich durchschneidet sie Baṭn-'Âqil und kommt nach dem, wie wir aus Moqaddasi wissen, 27 ar. Meilen entfernten Râma. Jacut 3, 590 Z. 20: Baṭn-'Âqil ist ein Ort an der Pilgerstrasse zwischen Râma und Immara. Ich führe noch drei andere Stellen aus Jacut an, weil sie auf die Materiale die er benützte ein eigenthümliches Licht werfen. 3, 589: 'Âqil ist ein Wadi im Nedjd im Gebiet von Ḥazîz-Odhâch. Jac. 2, 264: das Ḥazîz حزيز des Stammes Ghanî ist ein Landstrich zwischen dem Osten des Ḥimà und Djabala; Ḥazîz ist ein weites Land und reicht bis Odhâch. Band 2, 68 sagt er wörtlich dasselbe von Djorejir جرير. Jacut hat, wie wir sehen, ein und denselben Namen einmal Ḥazîz und einmal Djorejir gelesen. Hamdâni 299 stimmt für Ḥazîz: Thahmad ist ein Wasser in Ḥazîz-Odhâch und gehört den Ghani. Seite 254 nennt Hamdani Thahmad mit Ibn Dzochn ابن ذخن und sagt, letzteres sei ein von Thahmad getrennter Berg im äussersten Osten des Ḥimà. Die Lage des letztern passt auf Doughty's Dok'ny.

Râma werden wir nach dem Gesagten am Rande des Nefûd aber weit östlich von Rass und den Ruinen von Djoreida suchen, Ramâda in der Stelle welche jetzt Kura-Ausheyzîy einnimmt und Nibâdj ist jedenfalls die nördlichste der drei Ruinen bei Thueyrat. Wie weit es von Alt-'Oneyza entfernt war lässt sich nicht bestimmen.

'Oneiza, Qarjatein und el-Nibâdj sind Schöpfungen der Muslime. Sie gruben Brunnen, legten Palmenpflanzungen an, und diese drei Orte, besonders el-Nibâdj erhoben sich zu grosser Bedeutung. Sie blühten einige Zeit und sind wieder verschwunden. Aelter als diese drei Dörfer war Tûdhiḥ und ich glaube dass die Aufstauung ursprünglich die Tanhija von Tûdhiḥ genannt wurde. Der Beweis ist deswegen schwer zu erbringen, weil es ein anderes Tûdhiḥ gibt, das weiter unten zur Sprache kommt. Hamdâni 224 zählt die uralten Wasserplätze auf, und nennt in erster Stelle: Tûdhiḥ, es liegt zwischen dem Sand von el-Schîḥa und dem bei der Anhöhe von Dzât el-Ṭalaḥ gelegenen Schardj. Jacut 3, 274: Schardj ist ein Wasser östlich von el-Adjfor (der ersten Station nördlich von Feid) wovon es durch einen Bergpass getrennt wird, es liegt nahe bei Feid. Jacut 3, 346: el-Schîḥa ist ein bekannter Wasserplatz einen Tag und eine Nacht von Feid. Man sagt: el-Schîḥa liegt im Baṭn er-Rumma. Jacut sagt hier und in 4, 216, dass zwischen Schîḥa und Nibâdj vier Nachtreisen sind. Das ist ein handgreiflicher

Fehler; es scheint dass ليال Nächte statt اميال Meilen stehn. Jacut 1, 894: Tûdhiḥ ist ein rother Hügel unter schwarzen Hügeln in der Dehnâ nahe bei Jamâma. Qaçîm und Weschm rechnete man damals zu Jamâma, unter Dehnâ dürfte hier das Feld von Nefûdsand zu verstehen sein, welches im Djihânnumâ das grosse 'Âlidj genannt wird.

Ich begleite nun zunächst unsern Reisenden auf dem Wege von 'Oneiza nach Ṭâjif, und versuche es in erster Linie die ursprüngliche Orthographie der vorzüglichsten Ortsnamen zu ermitteln, dann aber auch die Beschaffenheit der Landschaft zu beleuchten. Er-Russ besteht aus drei nahe an einander liegenden von N. nach S. laufenden Oasen: die erste heisst er-Ruêytha الرُوَيضة, die zweite er-Rafîja الرَفيعة und die dritte Shinâny شُنانة? Kelbi bei Baghawi 25, 40 sagt: el-Rass الرَسّ ist ein Brunnen in Faldj فَلْج in Jamâma. Nach Andern ist el-Rass ein Dorf in Jamâma das auch Faldj genannt wird. Eine Dichterin (bei Jac. 2, 779) lässt die Tauben von den beiden Raqma الرَقْمتانِ oder el-Rass den Tod ihres Vaters beweinen. El-Raqmatân, sagt Jacut 2, 801 Z. 18, sind zwei Raudha im Lande der 'Anbariten. Wir müssen hier Raqma und Raudha رَوْضة in ihrer Wortbedeutung, die der Leser im Jacut oder den Wörterbüchern nachsehen wolle, nehmen; sie laufen ebenso wie Khubbera خَبْرا auf unser Au, Oase hinaus. Das Dimin. von Raudha ist zum Eigennamen der Oase geworden in welcher der jetzige Hauptort el-Rass liegt, und die andern zwei werden von der Dichterin die beiden Raqma geheissen. Die Namen el-Chabrâ und el-Raqmatân kehren viel weiter nördlich, bei Jansû'a, wieder, was zu allerlei Verwechslungen Anlass gegeben hat. El-Rass, sagt Doughty, ist das Ende des Nefûd und von Qaçîm; weiter südlich, wo nach der alten Eintheilung der Nedjd anfängt, kamen wir auf harten Kiesboden. Hamdâni: el-Qaçîm ist ein ausgedehntes Land mit viel Palmen und viel Sand. Die Palmen stehen im جَوّ الرَمْل (d. h einem an Grundwasser reichen Sandbett) Es giebt daselbst viel Wasser und viel befestigte Plätze. Das Wort Qaçîm hatte einst dieselbe Bedeutung wie jetzt Nefûd, nämlich Sandfelder. Der in Süden daranstossende Theil des Nedjd bis zur Ḥarra, oder nur der zunächst an der Ḥarra gelegene Basaltboden heisst el-Hazzam الحَزْم. Auch dieses ist ursprünglich ein Gattungsname dessen Bedeutung im Jacut 2, 258 (vgl. Doughty 2, 468) ausführlich erklärt wird. Ḥazzeym e'Seyd, (الصيد ?) welches ausserhalb des grossen Ḥazm liegt ist ein kleines Ḥazm. Doughty's Be-

schreibung der Abân Mountains ist in genauer Uebereinstimmung mit den Worten Açma'î's bei Jacut (1, 75 vgl. Hamd. 252): das Wâdi er-Rumma geht zwischen den beiden Abân ابانين hindurch; das sind zwei, drei Meilen von einander entfernte, Berge, wovon der eine der Schwarze Abân ابان الاسود der andere der Weisse Abân ابان الابيض geheissen wird. Nachdem Doughty el-Rass verlassen hatte campirte er am Fusse des Berges el-Kîr nicht weit vom Berggipfel des Jebel Kezâz قصاص westlich von welchem e'Nefi liegt. Am nächsten Tage begegnete er Holzhauern aus Therrîeh, einem Dorfe in der Wüste, ein paar Stunden westlich von seiner Route, und Abends lagerte er sich am Fusse des Berges Ferjeyn. Im nächsten Marsch hatte er Nachmittag den nicht unbedeutenden Berg Tokhfa طخفة der aus Granit besteht zur Rechten und die Gebirge Minnîeh zur Linken, und man schöpfte Wasser in el-Ghrôl غَوْل; Jebel Ḥillît (nach Bekri der höchste Berg in dieser Gegend) und J. Kabschân blieben links von ihm. In einiger Entfernung rechts erblickte er den J. Shaba شعبى. Am Fusse des J. Shaba ist in der Karte Thorai الثريّا. Das zwischen J. Shaba und Swaj (سُواج) gelegene Therîeh klingt wie Dharîja ضريّة; doch dieses einst sehr bedeutende Dorf lag 18 arab. Meilen südlich von Tokhfa طخفة, welches von Açma'i als ein rother Berg bezeichnet wird, und auch der Name einer Pilgerstation ist. Hamdâni 252—3: östlich vom Gebiete Dharîja liegt Kabschân كبشان, eine felsige Höhe, und el-Barakât . . . dann links davon die Wasserplätze des Stammes Dhibab, wozu Ghaul und Wadi Dzu-Adjrâd gehören; links von Dzu-Adjrâd ist ein Wasser das Manîa (fatal, tödtlich) genannt wird und eine dazu gehörige felsige Anhöhe; links davon ist eine andere Anhöhe und rechts davon der schwarze Berg Thahmad und Firqein فرقين. Es ist dieses ein Berg mit gespaltenem Gipfel. Alles dieses sind Landmarken in einer ausgedehnten Wüste. Daran grenzt Ḥillît حليت, ein langer schwarzer Berg ohne grosse Breite; und links davon an der Gemarkung des Ḥimà (der reservirten Weideplätze) ist das Wasser Nafj نفى bei welchem oft 4000 bis 5000 Zelte ihr Vieh tränken. Imrû-lqais rühmt sich bei Jacut 4, 801: ich überfiel die

Lager des Stammes bei Bakarât . . . und Ghaul und Ḥillît und Nafj und Man'idj bei 'Âqil.

Hamdâni 250—1 reiset von Wadjra auf der Pilgerstrasse von Süden nach Norden; um einen Anhaltspunkt zu gewinnen, theile ich in derselben Ordnung das Itinerar des Moqaddasi mit. Von Dzât-'Irq bis Wadjra 27 Meilen, dann bis el-Schobeika 40 M., dann Qobà 27 M., dann Dafîna 27 M., dann Faldja 26 M., dann Djadîla 35 M., dann Dharîja 32 M., dann Ṭichfa 18 M. Ibn Chordâdbe und Idrîsi zählen dieselben Stationen auf, nur steht Marrân, welches auch auf Doughty's Karte erscheint, für Schobeika. Auch das Djihânnumâ sagt: von Dharîja nach Qobà vier Märsche; dann ein Marsch bis Marrân. Jacut 4, 479 berichtet: Marrân liegt vier Märsche von Mekka; man sagt es ist 18 Meilen von Mekka (es soll heissen von Schobeika) entfernt. Die Distanzen gestalten sich demnach wie folgt: von Qoba bis Marrân 45 M. von Marrân bis Wadjra 22 M. Das ist vereinbar mit Doughty's Zeichnung; ein Irrthum ist es aber was Hamdâni 250 sagt: „Marrân liegt zwischen Qobà und Schobeika". Dadurch würde der Marsch Wadjra-Marrân 58 (!) M. lang. In Jacut 4, 905 ist ein ähnliches Versehen: Wadjra liegt an der Basra-Mekkastrasse, zwischen Wadjra und Basra (lies Schobeika) sind ungefähr 40 Meilen. Auch in andern Berichten Hamdâni's über diese Partie des Landes mögen Versehen mit unterlaufen. Du trinkest, sagt er, in Wadjra, das ist ein Brunnen und ein verfallener Teich, dann steigst du nach el-Sî السيّ hinab, das ist ein Labyrinth in dem man sich leicht verirrt. Dann kommt man nach el-Schobeika, d. h. Schobeika bei el-Rukâ' شبيكة الركاع (Doughty hat südlich davon Ḥarrat er-Rûka); dann nach Qobà, wo Dûm- und Dattelpalmen und Ruinen sind. Rechts, am Abhang der Ḥarra welche sich bedeutend über die Sabacha, (d. h. das mit einer Salzkruste überzogene Land, über welches Doughty marschirte) erhebt, sind zwei Wasser; dann trittst du aus der Ḥarra (in welcher Qobà liegt) heraus, und hast links den Teich der Ḥarra غدير الحرة. Dieses ist die Nähere Ḥarra الحرة الدنيا dahinter ist die Fernere Ḥarra d. h. die Ḥarra Leila, حرة ليلى. Doughty's Ḥarrat el-Kisshub ist die Nähere; und Harra 'Uweiridh die Fernere, vgl. Hamd. 249, wo „die fernere Ḥarra Leila" حرة ليلى القصوى mit dem Ḥaurân (!!) in Verbindung gebracht wird. Am Ende der nähern Ḥarra, links von der Pilgerstrasse liegt Zarûd und der Sand von Zarûd (er liegt etwa zehn Märsche weiter nordöstlich!), ferner diesseits Zarûd, gegen Osten, das Scharabba, und dessen Wasserplätze, als el-Athbidja und Scho'ba (Doughty

Sheaba Mountains). Darin ist Wadi-lmijâh وادى المياه. Dieses ist derjenige Landstrich Scharabba's welcher am nächsten bei Dharîja liegt. Wenn du Marrân hinter dir hast, trittst du in die Ebene von Tzalim ظلم (Doughty Thulm), eines schwarzen langen, in einem Qâ' (Becken) gelegenen Berges hinaus. Dann kommst du nach Dathîna (der ursprüngliche Name ist Dafîna Grab, daraus machte man nach einem bekannten Lautgesetze Dathîna). Seite 255: el-Dzenâib الذنايب (Doughty: el-Thennŷib) sind niedrige Berge, die sich über Dathîna erheben. Hamdâni erwähnt hier auch الخال (Doughty: J. Khâl) und Seite 251 unter den Wasserplätzen des Scharabba الثعل und الينوفة (Doughty: J. e' Tha'l und el-Yenûfy). Jacut 2, 391: el-Châl ist ein Berg Dathîna gegenüber.

In geringer Entfernung von J. Khal sah Doughty runde in Fels gehauene Tröge, etwa einen Fuss tief und immer paarweise beisammen. Er hielt sie für Wasserbehälter, die Landeskinder sagten ihm: sie sind Rusûm der Alten, und wir finden viele Rusûm (Ueberreste) in unserm Gebiete. Ich vermuthe sie seien zu industriellen Zwecken in Fels gehauen worden, etwa zur Salzbereitung. Hamdâni 269—70 zählt die Sodbrunnen und Salzminen Arabiens auf und sagt dass die Quellen von Scharabba, besonders die von الثعل und ينوفة (e'Thal und Yenûfy) salzhaltig sind. Ibn el-Modjâwir, dessen Buch ich nicht vor mir habe, führt zu einer andern Vermuthung. Er spricht von einer Stadt in Jemen die von der Gerberei lebte, und sagt dass die in Fels gehauenen Tröge, in denen die Lohe bereitet wurde, noch vorhanden sind. Leder, besonders Adîm (Saffian und Corduan) war vor dem Islâm der vorzüglichste Exportartikel Arabiens. Leder wurde aber nur in Gegenden, in welchen der Qaratzbaum قرظ wächst, erzeugt weil man dessen Blätter zur Lohebereitung gebraucht. Ob hier der Qaratzbaum vorkomme weiss ich nicht. Der einzige Ort ausser Jemen in welchem er nachgewiesen werden kann ist das Gebirg bei Ṭâjif (vgl. Bekri 805). In Ṭâjif gab es Gerbereien, vielleicht auch in Carna und es wäre der Mühe werth daselbst nach den Felsentrögen zu suchen.

Südlich von Marrân finden wir in Doughty's Karte: die Landschaft e'Rukkaba رُكْبة und in derselben J. Biss, Shaara, W. Agig und That Irk. — Jacut 1, 622: Buss بس ist ein Berg nahe bei Dzat-'Irq. Buss ist (war) auch ein Tempel welchen die Ghatafâniten nach dem Vorbild der Ka'ba erbauten. Jac. 3, 298: Schi'ra شعرا ist ein Berg bei der Ḥarra der Soleimiten. Die Lage von That

Irk am Kopfe des W. Laymûn, an der östlichen Medîna-Mekkastrasse, auf welcher Burton zur Ka'ba wallfahrtete, überrascht mich, denn nach den ältern Quellen liegt ذات عرق an der Basra-Mekkastrasse Es erhellt daraus dass man mit Dzât-'Irq eine Region mit unbestimmten Grenzen, oder vielmehr die flache Wasserscheide bezeichnete, in Jacut 3, 701 Z. 6—7 ist eine Lücke, füllt man sie aus so ist der Sinn: 'Aqîq عقيق ist auch die Stelle in Dzât-'Irq von welcher zu behaupten herkömmlich ist, sie sei der Mohall (eigentlich Ort des Hallelujarufens, hier aber synonym mit ميقات Anfangsstätte der Hadjdjceremonien). Doughty's W. Agig, welches in der höchsten Stelle, 5460 F. über der Meeresfläche, liegt, ist also der Mittelpunkt von Dzât-'Irq. Jac. 3, 651: Ich fragte die Leute von Dzât-'Irq: gehört ihr zum Tihâma oder Nedjd und sie antworteten, weder zum einen noch zum andern. Doughty's J. Hakrân جبل حكران und „el-Moy, Ameah Hakran" sind interessant; denn das Letztere beleuchtet die Stelle Jacuts 2, 809: die Benû 'Auf besitzen im Nedjd, im Bezirk Rukba „die Rakâjâ (Brunnen)". Die bei ihnen übliche Redeweise (يقول nicht يقول) lautet: in Rukba sind diese Mijâh (Wasser), worunter die Rakâjâ zu verstehen sind. Doughty's Worte besagen dasselbe; denn الموى heisst Wasser und امياه حكران die Wasser von Hakrân.

Sehr werthvoll ist die Aufklärung welche uns Doughty über die Halde des Nedjd gegen Mekka giebt. Es fliessen zwei Bäche hinunter, wovon jetzt der nördliche W. Laymun der südliche W. Seyl geheissen wird. Das sind die zwei Nachla نخلتان der ältern Berichte. Bekri 577: es giebt eine nördliche und eine südliche Nachla. Erstere ist ein Wâdi das von el-Ghumeir herabkommt, und letztere ein Wadi das von dem Becken von Qarn elmenâzil herabkommt, und durch welches die Jemen-Mekkastrasse läuft. Jacut 4, 769, der alles durcheinander wirft und 770 Z. 4 Jamâma für Tihama schreibt, fügt diesem Berichte bei: die beiden Nachla vereinen sich bei el-Bostân, welches auf der Landzunge zwischen beiden liegt. Eine gute Beschreibung von Doughty's el-Modik (المضيق) Engpass der nördlichen Nachla, und von der Lage des Bostan (jetzt W. Laymun geheissen) giebt Burton.

Die wichtigste Position in dieser Halde ist Qarn elmenâzil. Das ziemlich steile Thal durch welches Doughty von der Wasserscheide nach dem immer noch 5060 F. hohen Qarn hinunterstieg,

heisst e'Rîa الريعة, früher hiess man die durch dasselbe führende Strasse المدارج d. h. die Stufen, Zigzagweg. Das Wasser in demselben ist so oberflächlich dass man wenn man das Gries mit der Hand auf die Seite schiebt Wasser findet. Als Qarn noch eine Stadt war, hat man es gewiss nicht versäumt ein sogenanntes Qanat — einen weiten gewölbten Graben unter dem Geröll — anzulegen und in demselben das Wasser zu sammeln und der Stadt zuzuführen. Wer weiss, ob man nicht noch Spuren eines solchen Baues entdecken kann. Ganz nahe bei Qarn erscheint auf der Karte: Ria e'Zellala. Es ist dieses einer der drei Bergpässe des kurzen Gebirges welches die Höhen des Nedjd mit dem Serât السراة auch el-Ṭaud الطود genannt, dem bedeutendsten Gebirgszug in ganz Arabien, auf dessen nördlichem Ende Ṭâyif, und auf dessen südlichem Abhange das in Aden sichtbare Laḥadj liegt, verbindet. Das kurze Mittelglied zwischen dem centralarabischen Hochplateau und dem Serât ist in der Karte angezeigt und hiess einst Djebel el-Menâqib, d. h. der durchbrochene Berg. Man gab ihm diesen Namen sagt Jacut 4, 651, weil er drei Einschnitte hat. Einer derselben ist der Pass el-Zellâla الزلّالة. Ueber die Einschnitte geht man nach Jemen, in die Tehâma (اليمامة ist ein Fehler) hinab, nach Ṭâyif und in den Nedjd. Die Passhöhe راس المناقب ist nach Hamdani 6 arab. Meilen von Qarn elmenâzil und 57 Meilen von Turaba entfernt, und sie ist der nördlichste Punct, den die Çan'a-Mekkastrasse erreicht. Die Strasse macht daselbst einen Winkel und läuft nach Südwest. Diese Passhöhe liegt also ein wenig nördlich von Doughty's Route nach Tayif. Der Winkel den die Jemenstrasse macht ist desswegen von Interesse weil ihn Ptolemäus, um ihn recht hervorzuheben zu einem spitzen Winkel macht. Der Bericht Jacuts, 4, 72, dass Mekka 51 arab. Meilen und Tayif 36 M. von Qarn entfernt sei, ist mit Doughty's Karte in Uebereinstimmung. Carna (man schrieb auch Carnon) war 200 Jahre vor unserer Zeitrechnung die Hauptstadt der Minäer, und desshalb habe ich weitläufig über dessen Umgebung berichtet. Ich wollte zeigen, dass es noch zum Nedjd gehört — es liegt nur 400 F. tiefer als die Wasserscheide — und da der Nedjd, wozu Hamdâni mit Recht auch alles Land am Fusse des Serâtgebirges nahezu bis Tethlith تثليث rechnet, die Heimat der Kameelzüchter ist, konnte Carna nur von Nomaden, welche im Alterthume dieselbe Stelle einnahmen wie im fünften Jahrhundert n. Chr. die Kinditen, gegründet worden sein. Auch wollte ich zeigen, dass in Carna sich die Weihrauchstrasse mit der Strasse vom Rothen Meere zur Tigrismündung — welche dem Ptolemäus beide bekannt waren — kreuzt. Die Besitzer von Carna beherrschten also die grossen Verkehrswege des westlichen Arabien. Was wir

von den Minäern wissen, führt uns zur Annahme, dass sie ein mächtiges Volk von Kameelzüchtern waren, und die Träger des Karawanenhandels bis Ḥadhramaut, von wo sie den Weihrauch, der in Ghazza das Minäum genannt wurde, abholten, und bis el-Hidjr spedirten. Dieses Volk musste naturgemäss seinen Schwerpunkt in Qarn elmenâzil haben. Doughty war völlig erschöpft, als er Qarn erreichte und schwebte gerade von hier an in stündlicher Lebensgefahr; dennoch beobachtete er oberhalb Qarn Stein- und Schutthaufen, die er für Ueberreste von Gräbern hielt, und in Qarn Klumpen von Mörtel und Ueberreste von Mauern. Qarn liegt innerhalb der Machtsphäre des Sherif von Mekka, dessen Schutz leicht erlangt werden könnte. Ein Mann der die nöthigen Mittel besitzt, könnte daselbst ein paar genussreiche Monate verleben und sich mit antiquarischen Forschungen beschäftigen.

Ein gelehrter Neger in ʿOneiza theilte dem Doughty den Reim mit: كل واد يحسينى الا الجرير فنه يروينى. Alle Wadis, sagt die Rumma, bringen mir Feuchtigkeit blos durch Zusickern, der Djerîr aber tränkt mich. Dem Sinn nach ist damit der Vers, welchen Bekri Seite 410 und Jacut 2, 67 u. 823 anführen, gleichbedeutend; aber das Wadi hiess damals الجريب al-Djerîb. Es ist interessant, dass sich der Name geändert hat, während sich der Vers im Volksmund erhielt. Die Zeichnung des Djerir in der Karte, und die übrigen hydrographischen Notizen, welche Doughty über den Nedjd mittheilt, werden durch die arabischen Quellen bestätigt und setzen uns in den Stand die abgerissenen Notizen welche Jacut, Hamdâni u. a. erhalten haben, richtig zu deuten. Der Djerir nimmt seinen Anfang am Fusse des J. Merdumma المَرْدَمة. Jacut 3, 391: Çoʿaq صعق ist ein Wasserplatz an der Südseite des Merdema bestehend aus zwanzig Mäulern d. h. Quellen. Weiter südlich ist das Land wasserarm, und der Brunnen Sadjâ سجا (Doughty kennt J. Sajja) der aus dem Heidenthume stammt ist sehr tief. Die Vegetation des Wadi Djerîb gehört, nach Bekri 235, zu der Klasse Ḥamdh حمض. Ueber die Kräuter welche zu dieser Klasse gehören und über den Einfluss den sie auf daran weidende Kameele haben giebt Hamdâni S. 272—3 Aufschluss.

Oestlich von J. Merdumma und J. eʾNîr steht die Bemerkung: Ḥemmey, good pasture. Bei Ḥâil hörte zwar Doughty حمى „Hmá" aussprechen, wir dürfen jedoch mit Sicherheit annehmen dass auch Ḥemmey für Ḥimà stehe. Die Position, welche das Ḥimá (Domäne, reservirte Weideplätze) hat, wirft Licht auf die

Stelle des Hamdâni 298: Sie behaupten: Ḥimà-Dharîja ist das Ḥimà des Kuleib; aber zwischen dem Ḥimà und Dharîja erhebt sich der Berg el-Nîr. Hamdâni fährt dann fort die Unwissenheit der Leute, welche die Wohnsitze der Rabî'a b. Nizâr und des Kuleib in die Küste von Jemen versetzen, zu tadeln. Seite 256: das südliche Ende des Ḥimà bildet der Hügel Schubeith (شبيث nicht شبيب). In dieser Stelle und Seite 296 wird Schubeith mit Baṭn (Mulde) des Djerîb und mit el-Dzenâib (el-Thennyib) und anderen zum Ḥimà gehörigen Orten genannt. Nach Jacut liegt Schubeith i n Baṭn el-Djerib. Thubeith aber ist der Ort wo in 494 n. Ch. Kuleib erschlagen wurde und in el-Dzenâib (in Jemen! sagt Jacut) soll sein Grab sein. Zur Zeit des Kuleib scheint das Ḥimà sehr ausgedehnt, und grösser als einer der deutschen Kleinstaaten gewesen zu sein. Das war auch nothwendig, denn der Reichthum der Phylarchen bestand im Besitz von Kameelen und tausend Kameele war kein übermässiges Vermögen. Einen Begriff von dem Besitzstand der Regierenden in bessern Zeiten, giebt uns der Bericht des Bekri 626, dass unter dem Chalif 'Othmân mehr als 40,000 als Steuer abgelieferte Kameele im Ḥimà weideten.

Nördlich von J. Merdumma sind die Positionen: J. Aṭṭula, J. e'Nîr und die Strasse nach Rass welche „Derb (Weg) Wady Sbeyạ" heisst. Wo diese Strasse anfängt ist die Bemerkung: „Land seyls (dacht ab) to W. e'Rumma".

Wadi Sbeyạ steht für وادى السباع „das Thal der reissenden Thiere". Bekri 635 u. 595: Nadhâd liegt an der östlichen Strasse (von Basra nach Mekka, welche auch طريق المنكدر geheissen wird). Es ist ein Gebirg oberhalb el-Nîr und wird Nadhâd el-Nîr genannt. Es sind schwarze Berge d i e v o n L ö w e n w i m m e l n. Die Berge heissen Qanân, Qorrân etc. und bilden eine Reihe welche nahezu eine Tagereise weit ist. Vom Nîr kommen die periodischen Bäche des Tesrîr, und die Bäche von Nadhâd und Dzû 'Athath, einem Berg der sich neben dem Scha'r شعْر (Doughty: J. Shaer) erhebt, und vereinen sich in einem Wâdi, das bis es zwischen den beiden Dhil'ân الضلعان (Doughty 2, 464, Thul'aan en-Nîr) hindurchgeflossen ist, Dzû-Biḥâr ذو بحار und darnach al-Tesrîr التسرير genannt wird. Einige gebrauchen Dzû-Biḥâr und al-Tesrîr als Synonyme. Für Hamdâni 255 ist Dzû-Biḥâr nur eine von den vier Tränken auf dem Berge el-Nîr. Jacut 3, 285 Z. 17, (vgl. Bekri 204): al-Tesrîr (الشريف ist ein Fehler) ist ein Wâdi im Nedjd, und was rechts (westlich) davon liegt, bildet das Scharaf

(Hochland); und was links (östl.) davon liegt das Schureif (Mittelland). Das wird deutlicher von Açma'i ausgesprochen: Das Scharaf ist der Scheitel der Wölbung des Nedjd, und das Schureif liegt an der Seite des Scharaf. Sie werden durch den Tesrîr getrennt: was östlich davon liegt bildet das Schureif, was westlich davon liegt das Scharaf. Man hat den Tesrîr auch als eine tiefe weite Furche (غَلْر) in der Hochebene angesehen. Jacut 3, 476: Die beiden Dhil'a sind eine Tagereise von einander entfernt, und zwischen ihnen ist ein Wadi, das el-Tesrîr genannt wird. Sie werden von Djinn bewohnt, doch halten sich in dem einen Leute auf, die von der Jagd leben, die Weiden aber unbenutzt lassen weil sie schädlich sind für das Vieh. Jacut 1, 851 (vgl. Bekrî 635) sagt, dass sich der Tesrîr, nach seinem Austritt aus dem Gebiete der Kilâb, gegen Osten wende (also nicht in die Rumma mündet) und dann zwischen dem Schureif und dem Berge Djabala جبلة hindurchfliesse. Hamdâni 254 erwähnt diesen Berg und sagt: ويحفّها من عن يسارها بطن السرير وهو اسفل وادى الرمّة. Ich vermuthe Hamdâni, der constant el-Serîr für el-Tesrîr setzt, habe selbst so geschrieben wo er hätte sagen sollen: am linken Rande des Djabala liegt die Mulde des Tesrîr, welcher die untere Fortsetzung des Dzû-Biḥâr ist. Djabala ist der historische Berg in dessen Schlucht sich die Benû 'Âmir zurückzogen, und wo sie, nach Caussin de Perceval in 579 n. Chr. und nach Soheily in 572, ihre Feinde vernichteten. Glücklicher Weise ist Djabala in Doughty's Karte angezeigt: „Gabilly, antique hewn rocks". Diese wichtige Position setzt uns in Stand uns zu orientiren. Von Gabilly an, an dessen östlichem Rande der Tesrîr vorüberläuft, macht er Krümmungen (اثناء Sing. ثنى), welche, da sie im Nefûd liegen, im Frühlinge saftige Weiden bieten, und desshalb ein sorgfältig bewahrtes Eigenthum der Nomadenstämme, unter denen sie vertheilt sind, bilden. Endlich verliert sich der Tesrîr in einem Qâ' (flachem sandigen Becken), welches 15 ar. Meilen von Odhâch اضاخ entfernt ist und von Bekri 635 القمرا geheissen wird. Hamdâni 254 verlässt den Tesrîr bei Djabala und wendet sich zum Sirr. Nach ein paar Zeilen kehrt er von der Mulde des Sirr (der Text soll lauten ثم ترجع عن بطن السرّ) zum Tesrîr zurück und sagt: am Rande ist das Sandfeld al-Sche'âfîq, und, wenn du dich gegen Osten wendest, hast du links von dir spärliche Wasserplätze. Diese Wasser befinden sich in einem Acaziengehölz

غَوْل طَلْح. Ghaul-Ṭalḥ (Acaziengehölz) mag Eigenname sein und identisch mit oder in nächster Nähe von dem Ghaul und (?) el-Chiçâfa, welche nach Jacut 3, 826 Z. 10 im nordöstlichen Winkel von Ḥima-Dharîja liegen; denn in dieser Gegend befinden wir uns, und in dieser Gegend ist Odhâch zu suchen. Die Region in welcher das Qâ' liegt, in welchem sich der Tesrîr im Sande verläuft, heisst bei Jacut 1, 851 Z. 10 el-Sirr, und in Doughty's Karte Nefûd e'Sirr. Ich muss noch, weil einer der Zwecke dieser Arbeit eine Kritik der Quellen ist, zwei Fehler des Jacut verbessern. In 3, 476 Z. 17 ist für الْبِسْرِين zu lesen التسرير und 1, 851 Z. 17 السِّرّ für التسرير. So scheint auch in den Handschriften des Merâçid zu stehen. Die Bedeutung von Tesrîr ist zum Nabel kommen. Das Wort für Nabel ist zwar سُرَّة; aber Sirr hat auch Bedeutungen wie der beste Theil eines Wâdi und es scheint dass die Benennungen Sirr und Tesrîr die Frucht einer spielenden Phantasie sind. Auch das W â d i el-Sirr ist wie der Tesrîr in der Region es-Sirr, man muss sich aber hüten desshalb die beiden Wâdis miteinander zu verwechseln.

Zwischen Gabilly, Kîr كير und Dok'ny ابن ذُخن steht in der Karte die Bemerkung: Land descending to the North und der darüber gezeichnete Pfeil zeigt gegen Thueyrat. Das ist der Lauf des W a d i oder Baṭn el-Sirr. Hamdâni 254: Hinter dem Tesrîr liegt Baṭn- (die Mulde von) el-Sirr und dessen Wasserplätze, wie Ḥawwâ (حوّا nicht خفى) und el-Niṭâq. Das untere Ende ergiesst sich in der Landschaft von Qarjatein in die Mitte von el-Schawur الشور, welches ein ausgedehntes, fünf Meilen langes Sandfeld خبف ist. Darnach ist Jacut 3, 334 Z. 14 welcher Schawur als Berg bezeichnet zu verbessern; es soll خبف für جبل stehen. Doughty 2, 396 sagt vom Wâdi Sirr, in Uebereinstimmung mit Hamdâni: this Wadi, in which there are springs and hamlets, seyls (dacht ab) only into a gá (قاع flache Mulde) or place of subsidence. Jacut 2, 352, Ḥawwâ ist ein Wasser in den Regionen von Jamâma (wozu auch el-Qaçîm gezählt wurde), westlich von el-Weschm. Andere sagen Ḥawwâ ist ein Wasser in der Mulde von el-Sirr (بطن السر) nahe beim Schureif. Vom obern Lauf des Sirr

sagt Hamdâni: Zwischen dem Sirr und dem Tesrîr ist ein Qoff (Landrücken) der den Name el-Ḥalla الحلّة hat. Er ist einen halben Tag lang und hat viele Wasserplätze. Hamdâni nennt einige und sagt, dass sich daselbst auch eine Au غيل die 'Âqil genannt wird befinde. Dieser Mulde sind wir bereits auf dem Weg von Râma nach Immara begegnet und wir können uns vollkommen orientiren, und uns die verworrenen nicht immer richtigen Nachrichten, welche der fleissige Jacut 2, 323 und 3, 76 sammelte zurecht legen.

Doughty nennt in der Oase Weschm الوشم welche im Norden und Westen das Nefûd el-Sirr umringt: Thermidda, el-Owsheyeyn (Dual von Oscheij اشيّ, in dieser Gegend liebte man es den Dual zu gebrauchen, so sagte man Sirrein und Ramatein für Sirr und Râma), el-Gara قارة الحازمي (Hamd. 248), Garat el-Hajjaj قارة بلعنبر (Qâra der Beni 'Anbar Hamd. 247, vielleicht nicht verschieden von قارات الحبل, Jacut 4, 10), Barrûd, a village in Arudh, Shuggera, Osheijir und Marrat. Hamdâni 244—5: die Wohnsitze der Rabî'er sind zwischen den Landrücken von el-'Âridh العارض und dem Sand el-Warika bis zur äussersten Grenze des Weschm, dahin gehören das 'Oweinid der Beni Chadîdj ferner . . . el-Baradân البردان, ferner Thermadâ ثرمدا, ferner Dzât-Ghisl, ferner el-Schaqrâ und Oscheiqir الشقرا واشيقر. Geht man dann zurück und wendet sich gegen el-Farwa kommt man bis Marat مرأة, dann bis Baṭn el-Azraqa الازرقة, dann nach Tûdhiḥ توضح (Doughty 2, 396 Theydich). Jacut 3, 802, Sakûni sagt: wer von el-Nibâdj nach Jamâma reisen will geht von Oscheij nach Dzât-Ghisl und von Dzât-Ghisl nach امرة (lies: مرأة Marat). Dieses Itinerar hat eine Lücke welche ausgefüllt wird in Jacut 1, 287—8. Sakûnî sagt; wer von el-Nibâdj nach Jamâma reisen will begibt sich nach Qarjatein, da tritt er die Reise an und geht bis Oscheij. Auch in Jacut 1, 894 Z. 23 und 2, 559 Z. 4 kommt derselbe Fehler: Immara statt Marat zu schreiben, vor. Der Ursprung des Fehlers ist wie folgt: es handelt sich um die Feststellung der Lage der Orte welche Imrû-lqais in einem von Hamdâni 284 angeführten Verse nennt, und der Commentator Abû Sa'îd besteht darauf, dass sie alle in der Nähe von Immara (nicht Marat) liegen, denn Immara liegt an der Pilgerstrasse und war dem guten Manne bekannt.

Von den Namen, welche Doughty (2, 664 und Karte) in Sedeir nennt sind hervorzuheben: Mithenib مِذْنَب, J. Tueyk, Jelâjil und el-Audy. Djihânnumâ 528: Bilâd elnechîlein ist ein Wadi, das wie der Name (zwei Palmenhaine) besagt reich an Palmen ist. Der obere Theil heisst Djelâdjil جلاجل, der untere Nechîl (Palmenhain), den Berg nennt man Sudeir سدير oder auch Tuweiq طويق, Nechîlein wird auch ʻAude عودة von Sedeir geheissen. Die älteren Geographen nehmen fast gar keine Notiz von dieser nicht unbedeutenden Oase. Doch sagt Hamdâni 287: Mâsal-Djâwa ماسَل جاوة gehört den Bâhiliten und Mâsal-eldjumaḥ ماسَل الجمح den Dhinna einem Nomeirstamme, auch Dzû-Sudeir ist ein Wâdi der Dhinna. Hamdâni 256: in Mâsal-Djâwa sind zwei befestigte Plätze, Palmenhaine und Felder. Doughty in der Karte: Masull or Shotb (e'Sudda). Here an antique inscription engraved upon the cliff and renowned among the near Arabians. Die Nomeiriten besassen Mâsal-Djâwa schon zu Anfang unserer Zeitrechnung: Plinius VI, 28, § 158 sagt: Nomeritae, Messala oppido. Hier und weiter östlich bis Wadi Dawâsir war die Regio Smyrnofera interior, wie ich in der Alten Geogr. Arabiens Seite 242 zeigte. Ich verlegte damals Mâsal-Djâwa nur zwei Märsche von Dharîja, aus Doughty's Karte ersehen wir dass die Entfernung mehr als zweimal so gross sei.

Zum Schluss eine Bemerkung über Thelûl, ein Wort, welches Doughty auf seiner ganzen Reise für Dromedar im Gebrauch fand. Etymologisch bedeutet ذلول ein f r o m m e s Kameel, sachlich ist es nicht verschieden von ذمول. So wurde einst ein Kameel geheissen, das fortwährend den sanften beschleunigten Schritt einhält, den man ذميل heisst. Açma'i berichtet, dass nur ein Mahrisches Kameel solches Tag und Nacht hinter einander zu leisten vermag; denn er ist dem Passgang des Pferdes ähnlich und sehr ermüdend. Der Mahrische Dromedar galt also für den richtigen Dzamûl. Doughty 2, 458 berichtet, dass die ʻOmanischen Thelule am meisten geschätzt seien und am theuersten bezahlt werden. Mahritis gilt dem Ibn Modjâwir als ein Theil von ʻOmân. Die Sache ist also gleich geblieben, die Namen aber haben sich geändert: Dzalûl für Dzamûl und ʻOmânisch für Mahrisch.

Vergleichende Studien.

Von

J. Barth.

II.

Uralte pluralische Analogiebildungen.

1.

Im Nordsemitischen ist das uralte Wort für „Himmel“ in den verschiedenen Idiomen übereinstimmend ein Plural, während die südsemitischen Sprachen ebenso übereinstimmend den Singular haben. Vgl. auf der einen Seite das hebr. שָׁמַיִם, phoen. שמם, syr. ܫܡܝܐ, ܫܡܝܐ, paläst. Syr. ܫܘܡܝܐ [*u* wegen des folgenden *m*], palm. שמין (בעל), auf der anderen das arab. سَمَاءٌ mit dem sabäischen סמו in דסמוי [1]), dem minäischen סמהם, dem äthiopischen und amhar. ሰማይ.

Das nämliche Verhältniss zeigen die Bezeichnungen für „Wasser“. Im Nordsemitischen Plurale: hebr. מַיִם, syr. ܡܝܐ, ܡܝܐ, nur jerus. Targg. מוי im Sing., wie ماء, (mit einer dort mehrfach vorkommenden Trübung von ā zu o); im Südsemitischen regelmässig Singulare: arab. ماءٌ, sab. *מו, min. *מה (in מהסב, מום) [2]), äth.-amh. ማይ.

---

1) Daneben דסמוי = ذو سماوى; minäisch סמהם „Himmel“ mit Dissimilation des *w* nach *m* in *h*. Vgl. die verschiedenen Formen bei D. H. Müller, actes du VIme congr. d. Or. II, 1, 455. Nach dieser natürlichen Uebereinstimmung mit den sonstigen südsemitischen Formen ist wohl auch das Schluss-*n* in דבסמין ר[חמנן als Demonstrativzeichen an der Singularform, wie schon Müller zur Wahl stellt, nicht als Plural-Endung, was er als zweite Möglichkeit giebt, anzusehen.

2) Müller a. a. O. 451—2. Auch einen Plur. מהן hat M. daneben wahrscheinlich gemacht; wie ja auch arab. مِيَاهٌ und سَمَاوَاتٌ vorkommt. Der

Das Assyrische bildet in beiden Fällen seine Formen fast durchweg in nordsemitischer Art als Plurale: 1) *ša-ma-mí*, daneben *ša-mi-í*, 2) *ma-mi-í* neben *mi-í* [1]). Es werden hier (jedoch, wie mir Hr. Dr. Peiser freundlichst mittheilt, nur in Syllabaren, die für den wirklichen Gebrauch Nichts beweisen), noch *ša-mu-u*, *mu-u* erwähnt, die übrigens möglicher Weise nur gelehrte Nominative Plur. zu den wirklichen Wörtern *šamí*, *mí*, nicht Singulare, sein sollen.

Das Auffallende an beiden Erscheinungen ist, dass beide Male einer gleich geformten Singular-Endung des Südsemitischen (arab. ـَاءٌ = äth.-amhar. *âj*) ein wiederum gleichgebildeter Plural im Nordsem. entspricht, dessen Endung ־ַיִם zudem im Hebräischen ganz isolirt ist. Denn wenn man auch einen Sing. *שָׁמַי zu Grunde legt, so haben wir doch kein weiteres substantivisches [2]) Beispiel eines auf *aj* schliessenden ל״י-Nomens, welches im Hebräischen aus *ăj* + *îm* einen Plur. auf ־ַיִם bildete. Ueberall bilden die ל״י-Nomina vielmehr nach der Analogie starker Nomina den Plural auf *îm*: קָנִים, מָנִים, פָּנִים u. s. w. Das einzige im Singular consonantisch endigende שָׂדַי hat keinen masc. Stat. Absolutus Plur. gebildet; der natürliche Plural שָׂדַיִם ward offenbar vermieden und durch שָׂדוֹת ersetzt.

Die südsemitischen Aequivalente zeigen, dass in der That die vorauszusetzenden Singulare der beiden erstgenannten Nomina ursprünglich andere Endung hatten, als *aj*. Dem arab. ـَاءٌ, äth. *âj* entsprach ein ursprüngliches nordsemitisches *âj*, nicht *ăj* [3]). Dieses

charakteristische Unterschied des Nordsemitischen hiervon, um den es sich hier handelt, ist aber der, dass dort **ein Singular überhaupt nur ganz vereinzelt** (מַיִ) **vorkommt.**

1) Die je ersteren *samaví*, *maví* zu sprechen wie sab. סמו, מו (E. Mayer, ZDMG. 31, 741, Anm. 5), wobei das Längenverhältniss des zweiten *a* von der Schrift nicht angegeben wird.

2) Das vereinzelte Partcp. pass. Pu. מְמֻחָיִם Jes. 25, 6 scheint dem parallelen מְזֻקָּקִים nachgebildet zu sein.

3) Der Endung in بِنَاءٌ entspricht im Aramäischen das *âj* in ܟܣܝ und so durchweg z. B. in ܫܦܝ, ܡܪܝ, ܒܢܝ. — Im Hebräischen ist jetzt durch die Trübung des *â* in *ô* der darauf folgende Hauch oder Spirant verloren (גָּדוֹ = جَلَاءٌ). Da diese Trübung erst innerhalb des Hebräischen erfolgt ist, so muss natürlich für den hier zu untersuchenden Process, welcher allen nordsemitischen Sprachen gemeinsam, also älter als die Trennung des Hebräischen

â ist zwar jetzt durch die Verbindung mit *j* zu einem Diphthong verkürzt worden [1]); da es aber in der ursprünglichen Form der Endung lang gewesen war, ging es nicht, wie ein von vornherein kurzer Vocal *ă*, verloren. — Erst das Aramäische hat diese letzte Umbildung vollzogen und beide Nomina vollkommen den Substantiven aus ל״י- und ל״ו-Stämmen mit urspr. kurzem Endvocal gleich gemacht: ܡܝܐ und darnach wohl auch ܫܡܝܐ [2]).

Wie so in jener uralten Periode das Nordsemitische nur in diesen Fällen das diphthongische *âj* zu *ăj* verkürzte, in den meisten Nominalendungen aber nicht, können wir nicht ausmachen, ebenso wenig als zu erklären sein dürfte, warum in ܬܳܐܝ *tâj* das *a* des Masc. lang geblieben, in ܬܰܘ *tău* aber kurz geworden ist. Die Thatsache steht fest, dass das hebr. *שְׁמַי, *מַי vom äthiopisch-amh. ሰማይ, ማይ nicht zu trennen ist und dass beide wieder regelrecht dem arab. سماء, ماء entsprechen.

Erklärt nun nach Obigem die ursprüngliche Endung *âj*, woraus erst *ăj* geworden, die ungewöhnliche Endung in dem hebräischen Plural auf ַיִם, so ist zugleich durch diese verkürzte nordsemitische Endung *ăj* die Neubildung einer Pluralform in beiden Fällen aufgeklärt. Die nordsemit. Singularformen *šamăi*, *măi* endigten wie der sonstige Stat. constructus Plur. der Masculina im Nordsemitischen. Traten Suffixe an diese Singularnomina an, so entstanden wieder Formen, welche mit Pluralen äusserlich vollkommen identisch

von ihnen ist, die ursprünglichere, ungetrübte, gemein-nordsemitische Aussprache des *â* vorausgesetzt werden. Dass in diesem Fall auch für das Hebräische *âj* anzusetzen ist, zeigt das Abstractum דְּוָי (eine Form *دَوَاء, gebildet wie כְּתָב = كِتَاب; יְקָר = وَقَار; סְתָו = شِتَاء u. s. w.), und das N. pr. סִינָי = سِينَاء.

1) Ebenso wie das *â* des Imprts. ܬܳܐ, ܬܳܐܠܝ in der Verbindung mit einem *û* zu *ă* wird: ܬܰܘ, ܬܰܘܠܝ, während es dort vor einem *î* lang bleibt: ܬܳܐܝ, ܬܳܐܠܝ.

2) Nöldeke, syr. Gr. § 73. — Adjective und Participien haben dagegen bekanntlich auch hier *ēn* bewahrt, welches im biblisch Aramäischen in *ain* aufgelöst wird nicht etwa blos, wo der vorauszusetzende Singular auf *aj* auslautet (wie in מְשָׁרַיִן Dan. 5, 6) sondern nach falscher Analogie auch wo er auf *ā* aus urspr. *ij* endigt wie in בָּעַיִן חָזַיִן עָנַיִן u. s. w.

waren (wie שְׁמֶיךָ ܫܡܝܟ —, שְׁמֵינוּ ܫܡܝܢ u. s. w.), während sie von den Singularendungen des starken Nomens sich vollständig unterschieden. So fasste die Sprache beide Wörter als Plurale und bildete hiernach in falscher Analogie auch den Absolutus als Pluralform: שָׁמַיִם, מַיִם. Die Sprache behandelte die Wörter hiernach auch syntaktisch durchweg als Plurale.

Die Betonung beider Plurale auf der Pänultima gegen die sonstige Regel muss im Zusammenhang mit den entsprechenden ebenso betonten Endungen im aram. בְּנַיִן עֲנַיִן u. s. w. beurtheilt werden [1]). Am wahrscheinlichsten dürfte sich die Betonung an diejenige der mit ihnen gleich endigenden Duale angelehnt haben.

Es wäre merkwürdig, wenn dieser Umbildungsprocess auf diese beiden Nomina sich beschränkte und nicht in jener Periode noch weitere gleich endigende Nomina ergriffen hätte. In der That fehlt es nicht an weiteren Erscheinungen.

„Leben" ist arab. حَيَاةٌ [2]), also eine andere Nominalform als die obigen [3]): *qătălătun.* Die Femininform hat im Nordsemitischen keine allgemeine Vertretung [4]). Dem Masculinum dieser Form aber, * حَيًى, entsprechen wieder die dortigen Neubildungen. Ein solches masc. Sing.-Nomen musste im Nordsemitischen mit Suffixen חַיֶּיךָ — Schärfung der ersten Silbe statt der Vocaldehnung — ܚܝܝܟ, חַיֵּיהָ ܚܝܘܗܝ u. s. w. lauten, woraus sich wieder, wie oben, die Rückbildung eines Absolutus חַיִּים ܚܝܝܢ, ܚܝܐ ergab. — Die etwaige Annahme, dass der Plural hier zum Ausdruck der Abstractbedeutung gebildet worden sei — wie in נְעוּרִים, זְקוּנִים u. s. w. — ist darum sehr unwahrscheinlich, weil diese Function des Plurals nur im Hebräischen beliebt, im Aramäischen aber sehr selten ist [5]).

---

1) Vgl. die älteren Ansichten bei Philippi, ZDMG. 32, 46—7.

2) Fehlt im Aethiopischen; dafür dort die gewöhnliche Form des Nom. verbi ሕይወት.

3) Der Inf. حَيَاءٌ ist für andere Bedeutungen differenzirt.

4) Im Talmudischen ist חיותא „Leben", das eine Form *qᵉtalthâ* wie צְלוֹתָא ist; denn es ist in das Arabische als حَيَوةٌ gewandert wie צְלוֹתָא als صَلوةٌ.

5) Vereinzelt קושטין „Wahrheit" in einem jerus. Targ. (s. Levy) = ܩܘܫܛܝܢ(ܡܢ ܕܩܘܫܛܐ) Lagarde anal. 2, 3—4.

Dem Sing. مِعًى = ܡܥܳܐ (häufiger ܡܥܝܳܐ) entspräche ein hebr. Sing. *מְעָה, dessen Suffixformen ursprünglich [1]) מֵעַי, מֵעֶיךָ u. s. w. lauteten. Der Singular war ursprünglich ein Collectivum, das die Gesammtheit der Eingeweide bedeutete. Vgl. die Tradition bei Muḥîṭ al-M.: المؤمن يأكل في مِعًى واحد والكافر في سبعة أمعاء.
Durch jene den pluralischen gleichen Suffixformen ward aber im Hebräischen das Wort durchweg als ein pluralisches behandelt [2]). Der Absolutus des Worts, der im biblischen Hebräisch fehlt, liegt im Späthebräischen der Mischna, und zwar gewöhnlich als מעיים — also wie שָׁמַיִם endigend, wohl dem selteneren arab. Sing. مِعَاءٌ, nicht مِعًى entsprechend —, seltener als מעים vor (s. Levy, Nhbr. WB. u. d. W.).

Auch פָּנִים „Antlitz", jetzt ein Plur. tantum, dürfte eine solche Rückbildung aus falscher Analogie sein. Für den Singular vgl. die Nomm. propp. פְּנוּאֵל und פְּנִיאֵל. Das hebr. Adverb לִפְנָי — ein Singular wie das gegensätzliche אָחוֹר —, dessen *â* wie das in דָּוִד, nicht getrübt ist, entspricht dem äthiop. ፍኖ „Richtung" (eigentl. „Vorderseite" wie جِهَةٌ) in Bildung und Bedeutung; desgleichen dem arab. فِنَاءٌ „Vorderraum (vor dem Haus)". Wie die südsemitischen Idiome, hat auch das Assyrische durchweg den Singular: *pa-an ša-mi-i* (Tayl. IV, 69), *pa-an ni-ri-ja* (IV, 78), *iṣtakan* (Sing.!) *pa-ni-šu* (Sennach. ed. Sm. 113), sowie die Präpositionen *la-pa-an* (gegenüber לִפְנֵי), *ana pan*, *ina pan* u. s. w. — Wie עָלַי, אֵלַי, so war also auch לְפָנַי ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach ein Singularnomen mit Suffix; aber nach der äusseren Form der Bindesilbe erschien es dann dem Hebräischen als Plural und bildete demgemäss einen neuen Absol. פָּנִים.

Zu diesem Nomen ist auch das suffigirte Substantiv אָפְנָיו Prov. 25, 11 dem Stamme nach zu stellen, welchem nur ein א vorgesetzt ist. Der Zusammenhang: „Goldenen Aepfeln in silbernen

---

1) Als noch nicht die Analogiebildungen nach den starken Stämmen wie in רֵעַי רֵעֲךָ durchgeführt waren, die das Aramäische noch nicht kennt; vgl. auch hebr. רֵעֶיךָ u. A.

2) Das Prädikat steht immer im Plural.

Schalen gleicht ein Wort gesprochen עַל אָפְנָיו" führt auf die Deutung, die ihm Ibn Ganâḥ gegeben, wenn er sagt: „Es stammt nicht vom St. אפן, sondern das א ist Bildungslaut واصله על פניו اى على وجهه". Dadurch wird nämlich die grammatische Ungeheuerlichkeit eines sogen. abnormen Plurals (statt אֳפָנָיו [1])) vermieden, den man mit dem Hinweis auf אַשְׁרָיו rechtfertigen will, welches aber gleichfalls keiner ist (s. unten), oder die Fassung als Dual [2]), der hier nicht möglich ist. Es ist von einem Nomen אָפְנֶה herzuleiten [3]) und ist Singular.

In dieser Weise erklärt sich der aramäische Plur. ܕܡܝ̈ܐ = späthebr. דמים „Werth, Preis", den man übrigens wegen der Mischnaform nicht zum Sing. ܕܘܡܝܐ [4]) stellen kann. Ein Sing. *דָמֶה „Werth, Preis" vom St. דמיה „gleich sein" musste mit ursprünglichen Suffixen דָמָיו, דָמֶיהָ u. s. w. lauten, die von selbst Anlass zur Neubildung eines pluralischen Absolutus wurden.

Die Berechtigung zu dieser Annahme der secundären Pluralentstehung solcher Pluralia tantum liegt in dem auffallenden Umstand, dass sie im Nordsemitischen gerade von ל"י- und ל"ו-Stämmen erscheinen. Es ist nicht schwer einen transcendentalen Grund aufzufinden, warum die Nordsemiten z. B. מַיִם „Wasser" mit einem Plural bezeichnet hätten; die Annahme, dass sie die Menge der einzelnen Tropfen damit bezeichnet hätten, liegt nahe. Nur muss man folgerichtig fragen, warum nicht יַיִן, חָלָב, שֶׁמֶן u. s. w., die doch ebenso reich an einzelnen Tropfen sind, gleichfalls Plurale wurden? — Es wäre ferner sachlich wohl begreiflich, dass — wie es schon oft ausgeführt ist —, das Wort für „Leben" als eine Fülle von Einzelthätigkeiten mit dem Plural חַיִּים ܚܝ̈ܐ bezeichnet worden wäre. Die Geschichte des Worts lehrt aber, dass dies im Südsemitischen nicht der Fall ist, und die fernere wichtige Thatsache, dass andere Wörter, die dieselben Lautverhältnisse, aber ganz andere Bedeutungsrichtungen haben, von der gleichen Umwandlung betroffen worden sind, zeigt,

---

1) Ges. lex. [10] u. d. W. u. And.

2) Olsh. § 155 d. Ewald 258 a u. A.

3) Desgleichen ist IǴan.'s Ableitung des W.'s אָבְנַיִם (Lexic. S. 65), welches a) Töpferscheibe, Jer. 18, 3, b) Exod. 1, 16 ein bei der Geburt in Betracht kommendes Werkzeug oder einen geschlechtlichen Körpertheil bedeutet, von einem St. בנה sehr beachtenswerth, aber angesichts der Dunkelheit namentlich der zweiten Stelle schwerlich zu entscheiden.

4) Nöldeke, syr. Gr. § 72.

dass die Ursachen der Umbildung nicht auf begrifflichem, sondern auf lautlichem Boden, in einer und derselben lautlichen Besonderheit ihrer Stämme, in der äusserlichen Identität der singularischen Suffix- mit sonstigen Pluralformen zu suchen sind. — Weiterhin ist auch hiermit erklärt, warum das Südsemitische nicht gleichfalls gelegentlich solche secundäre Plurale hervorbrachte: die formale Ursache der falschen Analogie fehlte dort. Die Endung *aj*, bezw. *ĕ* für den Stat. constructus Plur. kennt bekanntlich das Südsemitische nicht, Wörter wie رَحًى مِعًى glichen in ihrer suffigirten Form: مِعاهُ, رَحاكَ in keiner Weise den pluralischen, konnten also auch zu einer Neubildung solcher Plurale nicht Veranlassung geben.

Als weiter einer solchen pluralischen Neubildung verdächtig sehe ich das bibl.-aramäische *חֲדִין (nur mit Suff. חֲדוֹהִי Dan. 2, 22) „Brust“ an, welchem hebr. חָזֶה, targ. und syr. ܚܕܝܐ entspricht und das als Singular mit Suffixen ܚܕܝܗ, ܚܕܝܗܘܢ lauten musste.

Solchen Ursprungs verdächtig ist mir endlich noch der hebr. Plur. דָּמִים „Blutschuld“, worüber indessen mehr als eine Vermuthung nicht möglich ist. Die Differenzirung der Bedeutung von der des Sing.'s דָּם ist selbst im Hebr. nicht durchgeführt; auch hier kommt דָּם in gleicher Bedeutung vor (בֵּין דָּם לְדָם —, דָּם יֵחָשֵׁב —, אֵין לוֹ דָּם). Eine andere Sprache kennt überhaupt diese Unterscheidung nicht, die erst im Hebr. ausgebildet wird. Auch wer über die historische Bi- und Triradicalität Mancher von den kurzen Nomina anders als ich denkt, wird wohl aus dem Zusammenstimmen von Formen wie ܟܢܘܬܐ, ܐܒܗܬܐ mit أَبْناءٌ, أَبْنِيَّة u. s. w. so viel als sicher ansehen, dass ihre Ausbildung in solchen Fällen mit der von Nomina aus ל״י-(ל״ו) Stämmen conform ist. Die Vermuthung liegt nahe, dass, wie das Arabische seinen Plur. دِماءٌ, دُمِيّ wie von √ דמי aus, so auch das Hebräische singularische Suffixformen דָּמָיו, דָּמֶיךָ (wie פָּנֶיךָ) bildete, welche zu der häufigen Ausbildung eines Plur.'s דָּמִים im Hebr. erst führten. Da das Hebräische im Nordsemitischen aber ganz allein damit steht und weitere Vergleichsglieder fehlen, so lässt sich nichts Sicheres erschliessen.

2.

Eine verwandte Erscheinung liegt in dem Gebrauch von Präpositionen mit sogen. Plural-Suffixen in den verschiedenen semitischen Sprachen vor, deren Besonderheit darin besteht, dass die Pluralendung weit überwiegend nur vor Suffixen, nur selten vor Substantiven erscheint. Im Hebräischen nur vor Suffixen mit ē endigend: תַּחְתַּי, בַּעֲדֵי, בֵּינֵי; auch vor Subst. nur אַחֲרֵי. — Im Syrischen nur vor Suffixen mit *aj* versehen z. B. ܥܠ̈ܝ. ܠܘܬ, ܚܠܦ, ܩܕܡ, ܒܬܪ: dagegen vor Substantiven nur selten vorkommende Formen: ܠܘܬ̈ܝ. ܥܠܘ̈ܝ = targ. und talm. עִילָוֵי. (Daneben einige feminine Plur.-Formen wie ܒܝܢ̈ܬ und (nur vor Suff.) ܡܛܠ̈ܬ)[1]. — Jenen ersteren entsprechen lautlich und im Gebrauch die äthiopischen Präpositionsformen vor Suffixen *ምስሌ, እምኔ, ኀቤ, ዲቤ u. A., die gleichfalls vor Substantiven der Regel nach kein *ê* haben, obgleich es in vereinzelten Fällen vorkommt[2]). — Im Arabischen entsprechen Präpositionen mit ihrem Suffix wie حَوَالَيْهِ, حَوْلَيْهِ und formelhafte Ausrufe, wie سَعْدَيْكَ, لَبَّيْكَ, حَنَانَيْكَ u. A. Vereinzelt findet sich auch hier die Endung *aj* vor Substantiven; z. B. حَوَالَيْ بطنه Tab. III, 731, 12. — Aus dem Sabäischen hat Müller[3]) Präpositionen wie בקדמי, בתחתי, בן פקדי, לקבלי verglichen, die neben Formen ohne die Endung י hergehen; das Sabäische würde sich von den anderen Sprachen aber anscheinend durch häufigeren Gebrauch der sogen. pluralischen Form vor Substantiven unterscheiden. Hingegen würden die Formen im modernen Beduinendialect: فَوْقِينَا, تَحْتِينَا u. A.[4]), an welche Prätorius[5]) erinnert hat, wegen des Bindelauts *î*, der sich von dem *aj*, *ê* der anderen Sprachen abscheidet, hiervon zu trennen sein, wenn sich nicht die Verfärbung jener Laute in ein *î* für den genannten Dialect auch sonst erweisen lassen sollte[6]).

1) Nöldeke, syr. Gr. § 156.
2) Dillmann, äth. Gr. S. 321.
3) ZDMG. 37, 9—10; ferner am oben angef. O. 456.
4) Wetzstein, ZDMG. 22, 123.
5) Lit. Bl. f. or. Philol. II, 58.
6) Für eine solche Verfärbung spräche auch die von Praetorius nachgewiesene Uebereinstimmung des beduin. عِنْدِينَه, عِنْدِينَا in der Form mit äth. ወስቴትየ.

Diese auffallenden präpositionellen Formen werden meist als Plurale [1]), zuweilen als Duale, oder als scheinbare Duale [2]) angesehen. Aber nicht blos die dualische Annahme schliesst sich durch den Mangel eines Zusammenhangs der Formen mit dem Dualsinn aus, sondern auch die pluralische Auffassung scheitert an der Thatsache, dass obige Formen sowohl im Süd- wie im Nordsemitischen mit der jeweiligen Pluralbildung nicht vereinbar sind. Das Südsemitische, welches in den obigen Fällen *aj* im Arabischen, *ê* im Aethiopischen hat, kennt keinen Plural mit diesen Endungen. Die Aufstellung, dass die nordsemitische Endung des Constr. plur. msc. *aj*, *ê* einst auch für das Südsemitische, bezw. für das Altsemitische überhaupt gegolten habe, ist durch Nichts bewiesen und nicht beweisbar. Da sie mit den masculinen Pluralformen im Absolutus weder organisch als abgekürzte (wie أَهْلُو mit أَهْلُونَ) noch als selbständige Parallel-Form (wie urspr. der syr. Constr. Plur. *âth* zum Absol. *ân*, hebr. fem. Sg. *āth* zu *â*) irgend welche Beziehung hat, so ist ihre Ursprünglichkeit im Gegentheil unwahrscheinlich, ihre spätere Entstehung erst im Nordsemitischen durch eine secundäre Entwicklung anzunehmen. Welchen Ursprungs diese letztere gewesen, ist hier nicht zu erörtern; ich behalte mir für eine andere Stelle vor, eine Vermuthung darüber zu begründen. — Ebenso wenig vertragen sich auf nordsemitischem Gebiet hebräische Formen wie תַּחְתָּיו, wozu man auch אַשְׁרָיו, יַחְדָּו (יַחְדָּיו) zu vergleichen hat, mit der dortigen Pluralbildung, welche יְחָדָיו אֲשָׁרָיו תְּחָתָיו u. s. w. erforderte. Die Ansicht Müller's, dass wir in dieser abweichenden Pluralbildung תַּחְתָּיו eine Art uralten Musterplurals gegenüber der sonst üblichen Insertion eines *a* hätten, widerlegt sich dadurch, dass im Arabischen für תַּחְתָּיו noch تَحْتَهُ, für יַחְדָּיו noch وَحْدَهُ gesagt wird, diesen hebräischen Formen also eine besondere, über die sonstigen hebräischen Bildungen hinaufreichende, Alterthümlichkeit keinesfalls zukommt. Mag immerhin im Altsemitischen im Punkte des Plural-*a* ebenso Schwanken geherrscht haben, wie im Arabischen [3]) —, dass pluralische Neubildungen im Hebräischen ohne ein solches *a* stattgefunden hätten, müsste erst an einem einzigen wirklichen substantivischen Plural bewiesen werden,

---

1) Z. B. von Ewald (§ 266), Böttcher („Plur. der Ausdehnung"), de Lagarde (s. unten), Stade (§ 378, Anm. 1); ebenso für das Sabäische Müller a. a. O.

2) Z. B. Wellhausen, Reste arab. Heidth.'s 108, Anm.

3) Vgl. hierzu den Hinweis auf die Zahlbildungen عِشْرُونَ und سَبْعُونَ von Müller a. a. O., wozu die Bemerkungen von Praetorius a. a. O. 58 zu berücksichtigen sind.

um glaubhaft zu sein. Präpositionen, von denen es an sich schon schwer begreiflich ist, wie sie zu den Pluralformen kommen, können keinesfalls als Normen für die älteste Art der Pluralbildung gelten, um so weniger, wenn wir positiv nachweisen können, dass diese selben Präpositionen erst secundär die sogen. Pluralform angenommen haben.

Eine weitere wichtige Instanz gegen ihre Pluralität ist die noch nirgends erklärte Erscheinung, dass diese Präpositionen vor Substantiven in allen Sprachen der Regel nach in ihrer singularischen und nur vor Suffixen in ihrer angeblich pluralischen Form erscheinen[1]. Wenn, wie Lagarde[2] ausführt, der Pluralgebrauch bei Präpositionen auf begrifflicher Auffassung einer Mehrheitsbedeutung derselben beruhte, so wäre nicht abzusehen, warum sie vor Substantiven in allen Idiomen der Regel nach diese ihre Bedeutung verleugneten. Es ist nicht denkbar, dass übereinstimmend in allen Sprachen man einerseits ውስተ ደብር, على الجبل, ܥܠ ܛܘܪܐ, עַל הָהָר mit einem begrifflich beabsichtigten Singular, dagegen beim Ersatz des Nomens durch das Pronomen ውስቴቱ, عَلَيْهِ, ܥܠܘܗܝ, עָלָיו mit einem begrifflich gedachten Plural ausdrücken wollte. Und so bei den übrigen Präpositionen.

Dies Alles führt zu dem Schluss, dass die Formen mit *aj*, *ê* vor Suffixen ebenso Singulare sind, wie die endungslosen Formen vor Substantiven. Die Bindelaute *aj*, *ê* beruhen vielmehr m. E. auf einer Analogiebildung nach denjenigen Präpositionen, deren radicaler Schlusslaut *aj*, *ê* war. Es sind dies אֱלֵי, עֲדֵי, im Nordsem. עֲדֵי (aber arab. عدا) mit ihren bekannten Aequivalenten in den anderen Sprachen. Anlass zur Analogiebildung gab der eigenartige von der sonstigen Endung der ל״י-Stämme sich unterscheidende Wortausgang bei diesen Präpositionen, welcher ihren radicalen Auslaut als eine besondere Art präpositioneller Endung erscheinen liess.

Diese Eigenartigkeit ihrer radicalen Endung ist sowohl im Nordsemitischen, u. z. im Hebräischen, durch die ungewöhnliche Schreibung ־ֵי im ständigen Stat. constr., als im Südsemitischen, u. z. im Arabischen, durch die hiermit völlig übereinstimmende Aussprache *aj* inmitten des Worts, gegenüber dem sonst regelmässigen *â*, sie ist durch dieses Zusammenstimmen für das Alt-

---

1) Solche Wörter, welche auch im selbständigen substantivischen Gebrauch Plurale sind, wie סְבִיבֵי, סְבִיבוֹת, unterscheiden sich gerade hierdurch von diesen nur vor Suffixen pluralisch erscheinenden, sonst singularischen Wörtern und sind darum von ihnen zu trennen.

2) Mittheilungen I, 232.

semitische gesichert. Die Erläuterung dieser alten Besonderheit verbinden wir am zweckmässigsten mit der Beantwortung eines dieselbe berührenden Einwurfs de Lagarde's[1]). Während man ziemlich allgemein die Endung in עֲלֵי, אֱלֵי, עֲדֵי für die radicale Singularendung angesehen hatte[2]), will Lagarde in ihnen Stat.-constructus-Formen des Plurals sehen, die zu Singularformen *עֲלָה, *עֲדָה u. s. w. gehörten. Da nämlich eine singularische Endung ـَى im Arabischen beim Antritt von Suffixen ständig zu ـَا niemals zu ـَيْ werde, so könne عَلَيْكَ, إِلَيْكَ u. s. w. keine Singularform sein[3]). So beachtenswerth dieser Einwurf ist, so wenig lässt sich m. E. der darauf gegründete Schluss halten. Denn nach diesem müsste man — wie schon ausgeführt — innerhalb des Arabischen selbst إِلَى u. s. w. vor Substantiven als einen Singular, dagegen إِلَيْ u. s. w. vor Präpositionen für einen Plural ansehen, — ebenso entsprechend in den anderen Idiomen — eine schon an sich schwer begreifliche, sonst unerhörte Zweitheilung der Präpositionsverwendung. Man müsste zweitens die arabischen Formen vor Substantiven: عَلَى, إِلَى, عَدَا, welche nur Singulare sein können, von den hebräischen Formen עֲלֵי אֱלֵי עֲדֵי, welche angeblich Plurale wären, trennen, wozu jedenfalls nur dann eine Begründung vorläge, wenn die lautlichen Verhältnisse diese Trennung

---

1) Mittheilungen a. a. O.

2) Z. B. Ewald 266 b; Olshausen 223 b, Stade 375, Nöldeke, Bickell u. A.

3) Auch auf שְׂדֵי exemplificirt er, welches eine Verbindungsform des Plur.'s sei — die singularische laute שָׂדָה — und welche demnach auch für עֲלֵי u. s. w. den Pluralcharakter beweise. Da indessen ein Plural שָׂדִים nie vorkommt und ständig durch den Plur. שָׂדוֹת vertreten ist, da ferner ein Stat. constr. der archaistischen Sing.-Form שָׂדַי gar nicht anders lauten könnte, als שְׂדֵי (während שְׂדֵה zu שָׂדֶה gehört), so kann diese Form keinesfalls als beweiskräftiges Einwurfsobject gegen die singularische Auffassung jener Präpositionen gelten. Neben dem Plur. כְּרָמֵינוּ u. s. w. steht mehrfach parallel der Constr. שְׂדוֹת (1 Sam. 8, 14; Neh. 5, 3. 4. 5. 11 u. s. w.), שָׂדוֹת וּכְרָמִים 1 Sm. 22, 7, aber parallel mit dem Sing. גֶּפֶן steht שְׂדֵי Jes. 32, 12; dem Sing. גְּבוּל entspricht שְׂדֵי Prov. 23, 10. Es steht שְׂדֵי מוֹאָב Ruth 1, 1. 2. 22. 2, 16 neben שְׂדֵה מוֹאָב 1, 6. Gen. 36, 35. — Dies Alles spricht für seinen Sing.-Charakter.

indicirten. Nun behauptet zwar in dieser Beziehung de Lagarde, dass im Hebräischen zwar ־ַי [mit Ǵazm des *j*, also = arab. ـَيْ] vielfach zu ־ֵי werde, ־ַי aber [ohne Ǵazm] zu ־ֶה würde, *ay* sei nicht *ai* [1]), was freilich einer Identification von إِلَى u. s. w. mit אֱלֵי u. s. w. entgegenstehen würde. Aber diese Behauptung hält nicht Stand. Denn es entspricht dem arab. إِذَا, (constr. إِذْ) hebräisches אֱדֵי (auch im Aramäischen *ᵉdai* in אֱדַיִן) —, dem arab. مَتَى ein hebr. מָתַי. Demnach entspricht auch einem arabischen عَلَى, إِلَى regelrecht ein *עָלַי, אֱלַי, welches im Stat. constr. nicht anders als אֱלֵי, עֲלֵי lauten kann[2]).

Wenn demnach sowohl die hebr. Formen אֱלֵי u. s. w., als die arab. Aequivalente إِلَيْ u. s. w. als Singulare anzusehen sind, so ist die allerdings auffallende Erscheinung, die de Lagarde's Einwurf zu Grunde liegt, zu untersuchen, wie so bei diesen Präpositionen in der Wortmitte gegen die sonstigen Sprachgesetze ein ـَيْ statt des üblichen ـَا vorliegt und dieses ist dann mit der ganz analogen Erscheinung, dass das Hebräische in diesen Präpositionen ־ֵי im Stat. constr. Sing., nicht das übliche ־ֵה schreibt, zu vergleichen.

Die ursprüngliche nominale Endung *aj* liegt in den semitischen Sprachen in doppelter Aussprache und Schreibung vor: selten in der diphthongischen *aj*, häufiger in der monophthongischen $\overset{e}{a}$. Im Aethiopischen wechseln bekanntlich noch am häufigsten die ersteren (ስቴይ, ዐበይ, ኀብይ) mit den letzteren (ፈሬ, ጸገ, ፋሬ u. A.) [3]). Im Hebräischen sind diphthongisch die schon genannten שָׁדַי, אֱדַי, מָתַי in häufigerem Gebrauch, einzelne Wörter, wie מִמְּחַיִּים, חֲשׁוּפַי (Stat. constr. Pl.) nur einmal so überliefert [4]).

1) Symmicta II, 101—2.

2) Vgl. das Verhältniss des Absolutus שָׁמַיִם mit *ay* zu Constr. שְׁמֵי mit *ē* und alle Duale.

3) Dillmann § 107.

4) Der Sing. von שָׁמַיִם, מַיִם, der auf *מַי endigt, nimmt, wie oben ausgeführt, als aus مَوَيٌ verkürzt, genetisch eine besondere Stelle ein.

Dass im Arabischen bei den vorgenannten beiden Partikeln eine monophthongische Endung der hebräischen diphthongischen entspricht, ist schon erwähnt. — Im Aramäischen sind diphthongisch z. B. ܒܠܝ = arab. بَلَى mit *â*[1]), *אִדַי vgl. m. إِذَا, die Nominalendung ܝ̈ (in ܩܘܠܣܝ, ܢܘܟܪܝ, ܢܘܟܪܐ u. A.[2]) gegenüber der ihr entsprechenden arabischen: ـِي ʾ, *â*, die Participia passiva Pael und Aphel ܡܓܠܝ und ܡܓܠܝ gegenüber dem arabischen مُجَلَّى und مُجْلَى mit *â*, mit denen man sie als identisch zusammenstellen muss, und gegenüber dem aramäischen monophthongischen ܡܬܓܠܐ = مُتَجَلَّى.

Das Arabische zeigt nun demgegenüber in der Regel eine doppelte Abweichung: erstens erscheint am Wortschluss fast ausnahmslos[3]) nur das monophthongische ـَى (zuweilen auch ـَا), auch da, wo andere Idiome *aj* haben, wie in den mehrfachen oben gegenübergestellten Fällen. Zweitens wird selbst dieses *â*, sobald es durch ein Suffix in das Binnenwort tritt, ـَا geschrieben (z. B. نَجْوَى, aber نَجْوَاكَ), also nach Ausweis der Schrift seiner ur-

---

1) Das hebr. בְּלִי ist demnach aus בְּלַי verfärbt; daher wahrscheinlich auch dessen Femininform בִּלְתִּי aus ־תַי, da in solchen Bildungen das Femininum sich nur durch das inserirte *t* vom Masc. unterscheidet; (vgl. z. B. كِلَا كِلْتَا u. A.). — Ebenso כִּי aus כַּי, vgl. syr. ܟܝ mit arab. كَيْ in كَيْفَ, كَيْتَ und der Conjunction كَيْ. — Da von פֶּתִי „Unerfahrener" das Abstractum פְּתַיּוּת Prov. 9, 13 lautet, so muss das Concretum, nach Abzug der Endung *ûth*, urspr. *pathaj* bezw. *pathâ* wie das arab. فَتًى gelautet haben, woraus erst unter Verfärbung der Endung *â* zu *î* פְּתִי wurde. So erklärt sich auch die ungewöhnliche ständige Form des Absol. פֶּתִי (aus *păthâ* mit rückwirkendem Einfluss des *â* bezw. *î* auf das *ă*) statt des sonst zu erwartenden פְּתִי. — Es hat demnach im Hebräischen einst noch mehr auf ־ִי endigende Singulare als die oben angeführten gegeben; nur sind diese durch die Umbildung in *î* z. Th. unkenntlich geworden.

2) Nöldeke, syr. Gr. § 83.

3) Vgl. aber das ebengenannte كَيْ.

sprünglichen Aussprache entkleidet und nach der Analogie solcher Endungen ausgesprochen, die, aus *āw* entstanden [1]), von vornherein *å* lauteten [2]). Schreibungen wie رَمْيَهُ aus رَمَى sind ganz obsolet; die Regel ist رَمَاهُ. — Man wird nicht behaupten können, dass dies, angesichts der entgegenstehenden übereinstimmenden Thatsachen in den anderen Idiomen, ja der differirenden Aussprache des urspr. *ȧ* bei demselben Nomen am Wortende und im Binnenwort innerhalb des Arabischen selbst, besonders alterthümlich sein könnte, und falls das Arabische Formen aufwiese, die hierin mit der Behandlung des *ȧ* (*aj*) in den anderen Sprachen übereinstimmten, so könnte das nicht befremden. Derartige Formen sind nun die Suffixformen عَلَيْكَ إِلَيْكَ [3]) u. s. w., wo das *aj* ebenso diphthongisch geblieben ist, wie in dem hebräischen עָלַי אֵלַי (nicht *עָלָה *אֵלָה). Am Wortende ist es im Arabischen, wie ja auch إِذَا = אֱזַי, مَتَى = מָתַי monophthongisirt, in der Wortmitte dagegen, wo das Arabische ein monophthongisches *ȧ* gar nicht ausdrücken konnte, wird es, übereinstimmend mit seiner durchgängigen Behandlung bei diesen Präpositionen im Hebräischen und Aramäischen, diphthongisch geschrieben. Hierin haben wir auch im Arabischen noch einen Rest der in sonst allen Idiomen noch sporadisch vertretenen, aber überall (ausser dem Aethiopischen) selten werdenden diphthongischen Behandlung dieses Endlautes.

Demnach ist sowohl nach dem Zeugniss der nordsemitischen (ַי statt ָה..) als der südsemitischen (ـَيْـ statt ـَا in der Wortmitte) Schrift die Aussprache des radicalen Endlautes in diesen Präpositionen übereinstimmend in ihrer alterthümlichsten Form *aj*

---

1) Bei denen das Sabäische auch *w* schreibt; z. B. רצו = رِضًا gegenüber אלו = إِلَى.

2) Ebenso im ägyptischen Vulgärdialect: *šifā* „Heilung", aber mit Suffixen *šifâha, šifâk* u. s. w. Spitta § 78, b, 1).

3) عَلَا hat im Arabischen, als von einem ל״ו-Stamm (vgl. عُلُوٌّ, عُلْوَانٌ; äth. ዐልው, ዐልወት, ላዕለት) ausgehend, sowohl vor Substantiven als vor Präpositionen (عَلَاكَ) den *å*-Laut. — Im Hebräischen wird es, wie die beiden anderen Präpositionen, als ל״י-Nomen behandelt.

verblieben; sie ist weder im Hebräischen in $\bar{e}$ (ה ֶ, Constr. ה ..), noch im Arabischen in der Wortmitte in $\overset{o}{a}$ übergegangen, wie die grosse Masse der ל״י-Nomina mit ursprünglich gleicher Endung. Da aber in allen anderen Wortbildungen der ל״י-Stämme mit urspr. gleicherEndung die oben besprochenenUmbildungen vorgegangen waren und nur bei diesen Präpositionen durchgängig (bei einigen Partikeln und e i n e m archaistisch gebrauchten Nomen noch im Hebräischen) das alte diphthongische *aj* stehen geblieben war, so musste allmälig von der Sprache der ursprüngliche r a d i c a l e Charakter dieses *aj* verkannt werden und es erschien ihr als eine ganz besondere Endung der Präpositionen. Diese besondere Präpositionsendung aber erschien im Wesentlichen nur vor Suffixen. Denn im Arabischen vor Substantiven war die Endung regelrecht: ـَى $\overset{e}{a}$, wie bei allen Nominibus, im Aramäischen und in der Prosa im Hebräischen war sie überhaupt weggefallen. Sie erschien also nicht als Präpositionsendung, sondern als eine e i g e n a r t i g e B i n d e f o r m z w i s c h e n d e n P r ä p o s i t i o n e n u n d i h r e n S u f f i x e n und hat darum als solche eine Reihe weiterer A n a l o g i e b i l d u n g e n erzeugt.

So erklärt es sich, dass in allen Idiomen auch das abgeleitete *aj* der Hauptsache nach nur vor Suffixen existirt; die seltenen Fälle, wo es vereinzelt auch vor Substantiven angesetzt wird, sind entweder Rückbildungen aus den Suffixformen oder, im Nordsemitischen, Analogiebildungen nach den poetisch - archaistischen Endungen ־ֵי in עֲלֵי im Hebräischen auch vor Substantiven.

Man beachte, wie in den einzelnen Idiomen sich das abgeleitete ـَيْ bei den übrigen Präpositionen und Partikeln genau in denselben Grenzen bewegt, in welchen es in ihnen bei على und إلى, bezw. عَدَا, dessen Analogiebildungen sie sind, erscheint. — Im A r a b i s c h e n, wo das eigenartige *aj* (ـَيْ) nur vor Suffixen vorkommt, erscheinen auch nur Suffixform-Analogien wie لَبَّيْكَ, حَوْلَيْكَ, حَوْلَيْهِ حَوَالَيْكَ, حَنَانَيْكَ, سَعْدَيْكَ u. s. w. Rückbildungen solcher Formen als selbständiger Präpositionen wie das oben citirte حَوَالَىْ sind ganz isolirt. Weiter ist es noch wichtig, dass die Analogieform ausser den Präpositionen auch sonstige formelhafte Ausdrücke ergreift. Da das Gleiche auch im Hebräischen wahrnehmbar ist, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass in altsemitischer Zeit auch vereinzelte Partikeln u. dgl. die organische Endung *aj* behauptet hatten[1]).

---

1) Vgl. oben فى كَىْ; syr. ܟܡܐ, hebr. אֱזַי, מָתַי.

— Auch im Aethiopischen erscheint in der Regel nur vor Suffixen der Bindelaut, vor Nominibus aber die kurze Endung *ă*, genau so, wie dort die organische Endung ـَى von عَلَى in der bereits umgebildeten Präposition ላዕለ *ă* lautet. Im Uebrigen sind im Aethiopischen die Präpositionen vor Nominibus um ein Weniges häufiger aus der suffigirten Form zurückgebildet als im Arabischen[1]). Auch das Sabäische, in welchem die Präpos. ידי mit radicalem *j* vorkommt, hat etwas häufiger selbständige auf י— schliessende Präpositionen (s. oben S. 348) als die anderen Idiome. — Im Hebräischen hat sich die Analogiebildung in ziemlich engen Grenzen gehalten und hier ist der directe Zusammenhang der Neubildungen mit deren Vorbild noch mehrfach durchsichtig. עָלֶיךָ, עָלָיו u. s. w. hat auf das gegensätzlich zu ihm gehörige תַּחְתֶּיךָ, תַּחְתָּיו hinsichtlich der Suffixbildung u. s. w. eingewirkt; dagegen blieb, wie עַל vor dem Substantiv, auch תַּחַת vor demselben ohne Endung. — Ebenso hat לִפְנֵי „vor“ die gegensätzliche Form אַחֲרֵי (neben dem noch das ursprüngliche אַחַר) „hinter“ nach sich gezogen; wie jenes auch vor Substantiven sein *ē* bewahrte, der Sprache überhaupt als Plural galt, so entstand auch eine Präposition אַחֲרֵי vor Substantiven. — Nach dem nur im Poetischen erhaltenen עֲלֵי, אֱלֵי entwickelte die Poesie (Jes. 30, 11 zweimal) ein künstlich archaisirendes מִנֵּי durch Analogie [2]). Von formelhaften Ausdrücken bildete das Hebräische nach dieser Analogie mit *ē*-Bindelaut: יַחְדָּיו (und יַחְדָּו; beachte die merkwürdige, zu einer wirklichen Pluralform nicht stimmende defective Schreibung!) vgl. mit dem arab. Sing. وَحْدَهُ und das Ausrufswort אַשְׁרֵי, אַשְׁרֶיךָ, אַשְׁרֵיהוּ u. s. w. Wären Beide wirkliche Plurale [3]), so müssten sie אֲשָׁרֶיךָ יְחָדָיו u. s. w. lauten. In Wirklichkeit sind sie Singulare mit dem aus Analogie entlehnten vermeintlichen Bindelaut *ē* der Präpositionen und Partikeln [4]). — Im Aramäischen haben mehr Präpositionen als im Hebr. Analogiebildungen angenommen. Mehrfach scheinen aber hierbei hebräische Einflüsse eingewirkt zu haben, sofern gerade die aram. Aequivalente

---

1) Dillmann a. o. angef. O.

2) So auch Stade § 376.

3) Dies ist wohl die allgemeine Annahme; Ewald § 258 c; Olsh. § 135 c; Stade § 346 a, Anm. 2; Ges. lex. [10] u. d. W.

4) Das syr. ܛܘܒܝܟ, ܛܘܒܝܗܘܢ u. s. w. ist erst dem hebr. אַשְׁרֵי nachgebildet. Es ist seinerseits wieder in der Form طوبا لك, طوباك in's Arabische gewandert, wo man es noch richtig als Sing. behandelt.

von solchen hebräischen Präpositionen, die „Pluralsuffixe“ hatten, ebenfalls solche annehmen. So קֳדָם, ܩܕܳܡ mit Suff. קֳדָמַי, קֳדָמוֹהִי, talm. קַמַּי, syr. auch noch ܩܕܳܡܰܘܗ̱ܝ u. s. w., vgl. mit hebr. לְפָנַי u. s. w. — ܠܘܳܬ mit *aj*-Suffixen (auch ܠܘܳܬܰܗ u. s. w.) entsprechend dem hebr. תַּחַת mit ebensolchen: — ܨܶܝܕ bei, wie hebr. אֵל; — ܠܬܚܬ = תְּחוֹת Dan. 4, 9. 18, תְּחוֹתוֹהִי 4, 11 wie hebr. תַּחַת durch den Gegensatz zu ܠܥܶܠ = *עָלַי; — ܚܕܳܪ wie hebr. סְבִיבַי und סְבִיבוֹת. Das Zusammentreffen der hebr. und aramäischen Wörter in der Bedeutung ist zu auffällig, um Zufall sein zu können. — Rückbildungen aus den suffigirten Formen und hierdurch auch selbständig mit *ē* vorkommend sind[1]): ܩܕܳܡܶܝ (auch talm. und mand.) — ܬܚܶܝܬ, talm. תּוּתֵי; mand. תותיא (diese beiden von תחות ausgehend) —, ܥܠܰܘܗ̱ܝ = talm. und targ. עִילָּוֵי, indem durch die besprochene falsche Analogie allmälig die spätere Sprache wirkliche Pluralformen in diesen Präpositionen zu haben glaubte und hiernach auch vom St. ܥܠ עִלַּי bezw. עִלָּי einen masc. Plural bildete ähnlich den femininen auf *āwāthâ*[2]), und so noch vereinzelte andere.

Dass das Aramäische im Verlauf der Entwicklung die alten präpositionalen Bildungen als Plurale ansah, hatte zur Folge, dass hier auch allmälig vereinzelte feminine Plurale vor Suffixen aufkamen. Ob nicht einst auch im Aramäischen Präpositionen mit singularischer Endung *âth* existirt haben, wie im Phönicischen (עלת = على + *t*; פנת = *fenâ* + *t*) und durch falsche Analogie ebenso feminine Plurale erzeugten, wie die auf *aj* masculine, können wir nicht ausmachen. Sicher ist aber, dass die femin. Plurale bei Präpositionen erst eine verhältnissmässig spätere Bildung sind, die demnach auf secundären Einflüssen ruht. Dieser Art ist ܒܶܝܢܳܬܰܢ, vor Subst. nur ܒܶܝܢܳܬ ܠ, und ܩܕܳܡܰܝ, das auch vor Substantiven steht. Im Hebräischen ist dies בֵּינוֹת vor Suffixen ebenfalls in allgemeinerem Gebrauch, dagegen als selbständige Präposition erst bei Ezechiel durch aramäischen Einfluss. Diese Bildungen sind wahrscheinlich von den gemeinsemitischen *aj* und *ē*-Formen bei

1) Vgl. Nöldeke, syr. Gr. § 156; Mand. Gr. § 158.

2) Nöldeke, mand. Gr. S. 194, Anm. 2.

Präpositionen ausgehende spätere Neubildungen aus falscher Analogie, wesshalb auch ܡܛܠܘܬ seine Pluralendung, wie die Präpositionen mit *aj*, nur vor Suffixen annimmt. An ihnen, die dem Südsemitischen ganz fehlen und im Nordsemitischen erst vereinzelt auftauchen, in ܡܛܠܘܬ zudem in einem Wort, das erst auf aramäischem Boden entstanden bezw. zusammengesetzt worden ist, erkennen wir, dass zur Zeit ihrer Ausstattung mit der *âth*-Endung das Nordsemitische, namentlich das Aramäische, die Bindeform *ê*, die im Nordsemitischen mit der masc. Constructusendung des Plurals zusammentraf, schon als plurale ansah. Für das wirkliche Wesen und die sprachgeschichtliche Entstehung derselben beweist aber diese begreifliche Selbsttäuschung der Sprache Nichts. Die Verbreitung der *ê*-Formen über das Südsemitische, wo sie mit keiner Pluralform zusammentreffen, die Unvereinbarkeit der Gebilde יַחְדָּו, תַּחְתָּיו, אַשְׁרֶיךָ mit einer wirklichen Pluralformation auch im Nordsemitischen, sowie endlich die uralte Erscheinung, dass der Bindelaut *aj*, *ê* in alter Zeit nur vor Suffixen, erst übertragen und nur vereinzelt vor Substantiven vorkommt, das gleichmässige Verhältniss z. B. von ܩܕܡ zu ܥܠ einer-, ܩܕܡܝܟ : ܥܠܝܟ andererseits im Aram., ebenso حَوْلَ : عَلَى (beide ohne ـَيْـ), aber حَوْلَيْكَ : عَلَيْكَ mit *aj* im Arabischen, dessgleichen im Hebräischen und Aethiopischen —, das Alles beweist übereinstimmend, dass sie i h r e r E n t s t e h u n g n a c h getreue Nachbildungen der Präpositionen mit radical auslautendem *aj*, *ê*, uralte Analogiebildungen nach ihnen sind.

Zusätze zum Aruch des R. Nathan von R. Samuel ben R. Jacob Gama,

zum ersten Mal herausgegeben aus Hdschrr. der Bibliotheken zu Parma und Cambridge von Salomon Buber.

Von

Dr. J. Fürst.

Der fleissige verdienstvolle Forscher Herr Salomon Buber hat uns zu neuem Danke verpflichtet durch Veröffentlichung der Zusätze des R. Samuel Gama zum Aruch des R. Nathan. Es war dieser R. Samuel ein Zeitgenosse des Ibn Esra, welcher ihn in einem Schreiben an ihn als einen der grossen Gelehrten Israels bezeichnet, wie Herr B. in der Einleitung nachweist. Das Schriftchen ist deshalb von grossem Werthe, weil es uns viele ursprüngliche fremdsprachliche Wörter aus den Midraschwerken vorführt, welche in unseren Ausgaben durch hebräische Wörter ersetzt worden sind; giebt also einen wichtigen Beitrag zur Feststellung des richtigen Textes. Herr B. hat in den Noten vieles zur Erklärung und Aufhellung beigetragen. Doch bedarf Manches der Verbesserung.

אבטיגא in Sifre 5. B. M. § 81; hier dürfte die richtige Lesung אנטינא sein, so dass die Stelle lautet: „und dass du nicht fragest nach ihren Göttern sprechend: wie dienen diese Völker ihren Göttern? ich will es auch so thun“. (5. B. M. 12, 30) הואיל והם יוצאים באנטינא אף אני יוצא באנטינא הואיל והם יוצאים בארגמן אף אני יוצא בארגמן: „(dass du nicht sagest:) weil sie in hyacynthfarbenen Kleidern gehen, will ich ebenfalls in solchen gehen; weil sie in Purpurkleidern gehen, will auch ich in solchen gehen“. Aus der Zusammenstellung mit ארגמן ist zu entnehmen, dass Kleider von prachtvoller Farbe gemeint sind: weshalb ich die Erklärung *ἰάνθινα ἐσθήματα*, ianthinae vestes für richtiger halte, als *ἀνθινὰ* „gestickte Kleider“ wie Levy übersetzt. „Diese Janthin- oder Hyacinthpurpurfarbe ward durch einmalige Färbung in einer Mischung von schwarzer Purpurfarbe und der aus dem Safte der buccina gewonnenen Farbe bereitet“. (Marquardt, Privatleben der Römer. S 491). Rapoport in Er. Mill. erklärte es irrig für toga.

Unter אטליס führt der Verf. zwei Stellen in Midrasch Tillim an, eine zu Ps. 16, 11, und eine zu Ps. 18, 44a, wo unsre

Ausgaben das Wort gar nicht haben. Auf die Bitte Davids: „thue mir kund den Weg des Lebens“ sagte Gott zu ihm nach dem Citat des R. Samuel: אטלים מתביה עשה ואכול : שמור מצותי וחיה, wozu B. bemerkt, dass die Lesung des Cod. Parm. איטולים אתה sei. Die richtige Lesung ist: איטוטלים וכו׳ (*ἀυτοτελἠς*), „Du bist unbeschränkter Herr, du bist Herr deines Willens, hast freie Wahl; thue (deine Pflicht) und geniesse (den Lohn): „beobachte meine Gebote und lebe“.

Die andere Stelle, Bezug nehmend auf Ps. 18, 44 a: „rette mich von den Haderern im Volke: „Ben Assai sagte, David hätte gesagt: es wäre mir leichter, eine ganze Welt zu regieren, als die zwei in sidonische Leinwand (סדין) Gehüllten. Da sprach Gott „David: אטלים“. Herr B. bestätigt, dass in allen von ihm benützten Mscrr. des Schocher Tob אטלים stehe, während die zu Amsterdam gedruckte Ausgabe אמילם, und Jalkut zu II. Samuel 18 הצילך habe. Es ist also auch hier die Lesung איטוטלים des cod. Parm. zu Ps. 16, 11 die ursprüngliche; und es heisst: „איטוטלים du bist unumschränkter Herr“. Dem Erklärer schwebten die römischen Verhältnisse seiner Zeit vor, wo der Kaiser unumschränkter Herr (*αὐτοτελής*) war (vgl. Dio Cass. 53, 28: *πάσης αὐτὸν τῆς τῶν νόμων ἀνάγκης ἀπήλλαξαν, ἵνα καὶ αὐτοτελὴς ὄντως καὶ αὐτοκράτωρ κ. τ. λ.*). Sollte in „den zwei in sidonische Leinwand Gehüllten“ vielleicht eine Anspielung auf die zwei Consuln sein? die zwar noch grossen äusseren Prunk, aber durchaus keine politische Macht besassen.

In Midrasch Schir zu c. 4, 4: כמגדל דוד haben unsere Ausgg. לחבורה של אנשים שמבקשין לומר הימנון למלך: hier hat R. Samuel Gama die Lesung לחבורה של אנינסקין וכו׳, wozu B. bemerkt, dass in Midr. Schoch. tob Ps. 1 die Stelle lautet לחבורה של זמרין, während der Parmacodex des Sch. t. die Lesung ח׳ ש׳ כווסקין hat, woraus denn derselbe die richtige Folgerung zieht, dass der ursprüngliche Text gelautet לחבורה של מוסיקין שמבקשין לומר הימנון למלך: „einer Vereinigung von Sängern (*μουσικοί*), welche dem Kaiser einen Hymnos singen wollten“.

Daselbst wird תלפיות aggadisch gedeutet: die Trümmer (des Tempels), תל שמתפללים בו כל פיות denen sich jeder Mund beim Beten zuwendet; Gama citirt dafür תל שכל אסטמיות פונות בו „die Trümmer (des Tempels), denen sich jeder Mund (*στόμα*) zuwendet“. Offenbar passt zur Erklärung von תלפיות nur תל und פיות; und so haben wir hier das seltsame Beispiel, dass ein selbst geläufiges hebräisches Wort wie פֶּה und פִּיוֹת, selbst wo es passend ist, vermieden und durch das geläufigere griechische Wort ersetzt wird, weil die im byzantinischen Reiche lebenden Juden eben die griechische Sprache als die Sprache des Volkes redeten.

In Midrasch Ruth § 3 heisst es: „des R. Josua b. Levi Enkel lag drei Tage in Krankheit“: ר׳ מיאשא בר בריה דרי״בל נשתקע שלשה ימים בחליו לאחר ג׳ ימים נתיישבה דעתו אמר ליה אביו הן

הוית אמר לו בעולם מעורב הייתי אמר ליה ומה חמית תמן א"ל הרבה ב"א ראיתי כאן בכבוד ישב בבזיון: „nach drei Tagen kam er wieder zu sich; da sagte sein Vater zu ihm: wo bist du gewesen? Er antwortete: ich war in einer verkehrten Welt. — Was hast du denn dort gesehen? — Viele Menschen, antwortete er, die hier geehrt sind, habe ich dort in Verachtung stehend gesehen! R. Samuel Gama citirt diese Stelle: בר בריה דרי"בל נשתקע ג׳ ימים בחולי אנליפתין וכו׳, Buber emendirt mit Recht בחולי אפוליפתין „an der Krankheit der Epilepsie (*ἐπίληψις*)". Dazu passt denn auch das Folgende, denn die Alten hielten die Epilepsie für einen von Gott begeisterten Zustand; hiess sie ja die *ἱερὰ νόσος*: in solchem Zustande konnte er nach dieser Voraussetzung Aufschlüsse über das Leben nach dem Tode geben.

In Sch. t. zu Ps. 4, 6 „Opfert Opfer der Gerechtigkeit und vertrauet auf den Ewigen" heisst es תני ר׳ חייא ושמרתם את משמרתי שמרו במשמרתי מהו אני ה׳ אלהיכם מזומן אני ליתן את שכרך: „R. Chaja lehrte: beobachtet meine Vorschriften. d. h. bleibet fest bei meinen Vorschriften; was soll das sagen: ich bin der Ewige, euer Gott? ich bin bereit, deinen Lohn dir zu geben". Vor den Worten מזומן אני כו׳ hat Samuel Gama die Worte איקטנוס אנא דמיתן (צ"ל למיתן) אגרך: Buber bemerkt hierzu, dass der Codex Parm. I und II ארנקים אני haben, und meint. es müsse אטימוס אני (*ἕτοιμος*) heissen, weil er nämlich so מזומן אני übersetzt; allein das richtige hat der Codex Cambridge איקאנוס, welches B. ebenfalls für fehlerhaft hält: es ist aber *ἱκανός εἰμι*, „ich bin mächtig genug, dich zu belohnen"[1]), und die Glosse מזומן אני וכו׳ ist keine genaue Uebersetzung.

Zu 3. B. M. 5, 1, „Wenn eine Person sündigt, und hört eine Beeidigung u s. w." א"ר יוחנן קופרומיסאות ניתנו ביניהן שאין אנו כופרין בו והוא אינו כופר בהן (צ"ל בנו). Für קופרומיסאות hat der Verf. die Lesung: ארקמיסיות, was Buber mit Unrecht verwirft. Denn קומפרומיסא Compromissum kommt nur im Sinne von gütlichen Uebereinkommen vor; hier soll aber von Eid, Beeidigung die Rede sein; es ist das griechische *ὁρκωμοσία*, jusjurandum, Eidschwur. „Schwüre sind zwischen Gott und Israel gegeben worden, dass wir ihn nicht verleugnen, und er uns nicht". Das unbekannte Wort ארקמסיא ersetzten die Abschreiber durch das ihnen geläufigere קופרומיסא, welches aber hier nicht passt. Da diese Midraschwerke im griechischen Reiche erstanden, so konnten sie, wenn auch in hebräischer Sprache verfasst. das Eindringen des griechischen Sprachguts, dessen die Juden sich bedienten, nicht umgehen.

Herr Buber gedenkt demnächst uns mit einer neuen Ausgabe des Midrasch Tehillim zu erfreuen auf Grund von acht Manuscripten. Wie wir von diesem seinem Werke hochbefriedigt sind, so wünschen wir dem in Aussicht gestellten das beste Gedeihen.

1) *ἱκανὸς* ist auch „ein guter Bürge".

Noch einmal die Adhyâyatheilung des Ṛigveda.

Von

H. Oldenberg.

Herr Bergaigne hat die Kritik, welche ich in dieser Zeitschrift (XLI, 508 fgg.) gegen seine Aufstellungen über die Adhyâyatheilung des Ṛigveda gerichtet habe, in einem Aufsatz des Journal Asiatique (Nov. Déc. 1887, 488 fgg.) bekämpft. Da mich die Erörterungen des vorzüglichen Vedaforschers auch jetzt nicht überzeugen, halte ich es für geboten, auf meine Bedenken noch einmal zurückzukommen: der Wunsch, die Reihe der Kritiken und Antikritiken nicht allzu lang werden zu lassen, muss hinter der Forderung zurücktreten, dass Jeder zur Erörterung des wichtigen Problems beitrage, so viel er beitragen kann.

Ich unterlasse es, die bisherigen Discussionen vollständig zu resumiren; die Leser der Bergaigne'schen Aufsätze und des meinigen sind hinlänglich orientirt. So kann ich mich direct zu den einzelnen streitigen Punkten wenden.

Die Antwort auf die Frage, wieviel Praçnas im Normalfall einen Adhyâya bilden, resp. nach welcher Methode man die Fälle behandelte, in welchen die genaue Norm nicht einzuhalten möglich war, hatte ich versucht, aus den vorliegenden Zahlen der Praçnas selbst abzuleiten. Eine Bestätigung des auf diesem Wege zu findenden Ergebnisses hatte ich darin erblickt, dass dasselbe mit dem Zeugniss des Prâtiçâkhya übereinkommt. Das Prâtiçâkhya giebt über die Praçnabildung Bestimmungen sehr detaillirter Natur, welche abgesehen von einem sogleich zu besprechenden speciellen Punkt unzweifelhaft — die Untersuchungen Bergaigne's haben uns dies gelehrt — das Richtige treffen. So überzeugen wir uns hier von dem Vorhandensein einer Tradition, welche von den Anordnern der Adhyâyatheilung bis zum Verfasser des Prâtiçâkhya gereicht haben muss [1]): Grund genug, wie mir scheint, auch bei

1) Die Möglichkeit, dass ohne solche Tradition Çaunaka oder seine Gewährsmänner die betreffenden Regeln durch glückliche Combination gefunden haben sollten, wird man, denke ich, nicht ernstlich geltend machen wollen.

dem mit der Frage der Praçnabildung so nahe verbundenen Problem der Adhyâyabildung in der Uebereinstimmung jener Autorität mit dem eignen, unabhängig entwickelten Ergebniss ein Moment von wesentlichem Gewicht zu finden. Hier hält nun Bergaigne entgegen, dass ich in Bezug auf die Frage, ob die Wiederholungen im vedischen Text [samaya] bei der Bildung der Praçnas mitzuzählen sind oder nicht, einen vom Prâtiçâkhya unabhängigen Weg gehe und somit die Autorität dieses Werkes, die ich an der einen Stelle für wesentlich halte, an der andern preisgebe. In der That kann die Bestimmung von Sûtra 854, nach welcher die samaya, seien sie gross oder klein, in Abzug zu bringen sind, mit den vorliegenden Thatsachen nicht in Einklang gebracht werden; vielmehr sind offenbar — hierin stimme ich ganz mit B. überein — zwischen samaya und samaya Unterschiede gemacht worden, welche durch jenes Sûtra verwischt werden. Aber verlieren dadurch, dass in der Nebenfrage der samaya das Prâtiçâkhya sich mit einer allzu summarischen Angabe begnügt, die positiven Regeln desselben über die Principien der Adhyâyabildung ihr Gewicht? In dem einen Fall handelt es sich um die — allerdings incorrecte — Unterlassung detaillirter Unterscheidungen über einen speciellen Punkt, der, so wichtig er für unsre nachrechnende Kritik ist, doch für die Zwecke des Prâtiçâkhya ziemlich nebensächlich war. In dem andern Fall müsste es sich um die Fehlerhaftigkeit einer positiven, zahlenmässig bestimmten Angabe über einen Hauptpunkt des ganzen Systems handeln: einer Angabe auftretend in einer Gegend der Ueberlieferung, welche im Uebrigen augenscheinliche Indicien guter Information an sich trägt, einer Angabe endlich, die mit unsrer eignen Untersuchung der betreffenden Zahlenreihen in bemerkenswerthem Einklang steht.

Hier freilich begegne ich von Neuem dem Widerspruch Bergaigne's, welcher sich gegen meine Behandlung der Praçnazahlen richtet. Der Streitpunkt betrifft eben die Frage der samaya. Wir sind, wie bereits bemerkt, einig darüber, dass dieselben bei der Feststellung des Praçnaumfangs zum Theil abzuziehen sind, zum Theil nicht. Ob das eine oder das andre, darüber kann offenbar, wenn hier überhaupt verständige und verständliche Principien gewaltet haben, nur auf der einen Seite der grössere oder geringere Umfang des wiederholten Textstückes, auf der andern die grössere oder geringere Nähe der Wiederholungen unter einander den Ausschlag gegeben haben. Meinen Versuch die Fälle der berücksichtigten und der vernachlässigten samaya gegen einander abzugrenzen findet B. willkürlich. Derselbe entfernt sich allerdings, wie bereits gesagt wurde, von dem Sûtra 854: aber von diesem Sûtra emancipirt sich Bergaigne nicht minder. Meine Grenzlinie zwischen den beiden Arten von samaya ist der seinen im Princip vollkommen analog, nur glaube ich ihr insofern eine etwas andre Lage geben zu sollen, als B. allein die Nähe der identischen Textstücke unter einander entscheiden

lässt, ich dagegen vermuthe, dass daneben der Umfang derselben in Betracht kam, dass nämlich auch bei entfernteren, d. h. in verschiedene Sûktas fallenden Wiederholungen der samaya dann, wenn er einen ganzen Vers betrug, als wesentlich angesehen und in Abzug gebracht wurde. Die eine Auffassung ist an sich so willkürlich oder so wenig willkürlich wie die andre, und nur die zahlenmässigen Resultate können entscheiden. Mit diesen nun verhält es sich, wie bereits in meinem früheren Aufsatz bemerkt wurde, folgendermassen. Kein Adhyâya, der sonst normal sein würde, erscheint bei der von mir vorgeschlagenen Berechnungsweise als unregelmässig. Dagegen acht Adhyâyas, die unregelmässig sein würden, werden normal, resp. können bei der Freiheit der Berechnung welche die indische Tradition und ihr nachfolgend auch Bergaigne in Bezug auf die vierzigsylbigen Verse gestattet, als normal angesehen werden. Bergaigne hält entgegen, dass bei drei Adhyâyas — II, 6; VI, 3; VIII, 4 — von dieser freien Wahl, die seiner Ansicht nach die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen den Adhyâyas zu erleichtern bestimmt war, ein Gebrauch gemacht wäre, der diesen Adhyâyas eine ungewohnte Länge gegeben und dadurch jenes Gleichgewicht beeinträchtigt hätte. Mir scheint, B. stellt sich die Thätigkeit jener vedischen Diaskeuasten doch um ein gutes Theil vollkommener und durchdachter vor, als sie, glaube ich, in der That gewesen ist. Zeigt sich nicht in ihren Arbeiten überall, gemischt mit Versuchen zu feiner, individueller Behandlung des einzelnen Falles ein Hineingerathen in verfehlte Consequenzmacherei, gemischt andrerseits mit Ansätzen zu berechtigter Consequenz ein Verfallen in absolute Willkür? Man verfolge etwa die Behandlung der Sandhierscheinungen im überlieferten Saṃhitâtexte — wir dürfen annehmen, dass dieselbe aus den nämlichen oder aus verwandten Werkstätten herstammt wie die Anordnung der Adhyâyas —: wenn man dies Gemisch von Consequenz und Inconsequenz, von wundervoll treuem Bewahren einzelner Punkte des Altüberlieferten und von leichtfertigem Verwischen grosser Gebiete von Erscheinungen betrachtet, wird man, glaube ich, den Muth verlieren, einen Satz wie denjenigen Bergaigne's: les Hindous ne font rien par à peu près, anders als mit hundertfältigen Reserven zu acceptiren; man wird den Muth verlieren, wenn eine bestimmte freie Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten an einem bestimmten Punkt für die Thätigkeit der Diaskeuasten ausdrücklich bezeugt ist und sich thatsächlich als vorhanden bewährt, den Motiven nachzurechnen, die im Einzelnen für die Benutzung dieses freien Spielraums hätten bestimmend sein müssen, wenn die Thätigkeit jener Inder das Musterbild eines zweckmässigen und zweckbewussten Verfahrens gewesen wäre, das sie leider offenbar nicht gewesen ist [1]).

1) Wollen wir übrigens doch die Frage nach dem Motiv der Inder bei der Abgrenzung der langen Adhyâyas II, 6 etc. uns stellen, so liegt eine Ver-

Bergaigne schliesst seine neue Erörterung des Adhyâyaproblems ausgesprochenermassen in die engen Grenzen der zahlenmässigen Untersuchung und der Discussion der Prâtiçâkhyaregeln ein. Ich bin ihm in dies Gebiet gefolgt. Aber ich kann nicht unterlassen, zum Schluss doch noch daran zu erinnern, dass es sich bei der ganzen Frage auch um die allerweitgehendsten und tiefgreifendsten Folgerungen für die vedische Textgeschichte und Textkritik handelt. Die Annahme der massenhaften Interpolationen, jünger als die Adhyâyatheilung, zum grossen Theil an sonst vollständig unverdächtigen Stellen, lässt sie sich in das Bild der vedischen Textgeschichte einfügen, zu dessen Feststellung, wie ich glaube, alle andern Zweige der Untersuchung sich vereinigen? Widerstrebt eine solche Annahme aber der Einfügung in dies Bild — ich kann mich hier allerdings für jetzt nur auf einen bevorstehenden Versuch meinerseits, jenes Bild zu entwerfen, vorausbeziehen — wirft dann dies Factum nicht seinen Schatten zurück auf die Behandlung der Einzelheiten, die wir zu untersuchen hatten? Sehen wir Auffassungen von so zweifelhaftem Recht, wie die, dass das Prâtiçâkhya, wenn ein Fehler an einem bestimmten Punkt seiner Darstellung zugegeben wird, damit überhaupt alle Autorität verliert, — oder Argumente, wie das eben discutirte von den Gesichtspunkten, welche die Inder in der Benutzung der Freiheit bei der Berechnung der Praçnas vernünftigerweise h ä t t e n b e f o l g e n s o l l e n, zu Schlüssen führen, die eine Revolution in der Beurtheilung des Vedatextes bedeuten — und zwar eine Revolution, gegen deren Recht sonst Alles zu sprechen scheint —: werden wir da in dem Vertrauen darauf, dass die Untersuchung sich auf dem richtigen Wege befindet, nicht wankend werden?

muthung vielleicht nicht fern. Die Saṃhitâ war etwas zu lang, um 64 correcte Adhyâyas zu geben: so sind die beiden letzten Adhyâyas über die Norm hinaus vergrössert worden. Ist es nicht leicht möglich, dass die Rücksicht auf eben diesen Ueberschuss auch dazu geführt hat, jenen drei in Rede stehenden Adhyâyas unter den zulässigen Massen das grösste zu geben?

Ueber den impersonalen Gebrauch der Participia necess. im Sanskrit.

Von

O. Böhtlingk.

In keiner der mir vorliegenden Sanskrit-Grammatiken und auch nicht in Speijer's Syntax wird die impersonale Verwendung der Participia necess. einigermaassen eingehend behandelt. Der Zweck dieser Zeilen ist: Alles, was mir in dieser Beziehung bemerkenswerth erschienen ist, zusammenzustellen. Der Vollständigkeit wegen wird auch Bekanntes und schon Besprochenes nicht mit Stillschweigen übergangen. Auf eine Anzahl vedischer Beispiele hat mich B. Delbrück aufmerksam gemacht.

Das Sanskrit besitzt Participia necess. auf **य**, **आय्य**, **त्व**, **अनीय**, **एण्य** und **तव्य**. Die auf **त्व** und **आय्य**, die nur der älteren Sprache angehören, werden nach Delbrück nie impersonal gebraucht. **संचरेण्य** Ṛ V. 1, 170, 1 fasst Grassmann impersonal auf, jedoch kann es hier auch anders construirt werden. Die Participia auf **अनीय** werden in der älteren Sprache nach Delbrück nicht impersonal verwendet; auch in der klassischen Sprache scheint diese Construction nicht sehr beliebt zu sein. Grammatiker führen **त्वया गमनीयम्** und **त्वया ध्यानीयम्** auf; vgl. noch **योजनीय**, **विश्वसनीय** und **शोचनीय** im Wörterbuch. Die Participia auf **य** werden häufig, die auf **तव्य** aber am häufigsten impersonal verwendet und wohl aus dem Grunde, weil auf dieses Suffix nur Participia necess. ausgehen, während die Wörter auf **य** und **अनीय** oft eine ganz andere Bedeutung angenommen haben oder wohl auch gar nicht zunächst auf eine Verbalwurzel zurückgehen.

Während im Lateinischen das impersonal gebrauchte Gerundivum

stets mit *est* u. s. w. erscheint (*eundum est* u. s. w.), pflegt das Hülfsverbum im Sanskrit fast immer zu fehlen. उत्सृज्यां३ नोत्सृज्या३मिति मीमांसन्ते ब्रह्मवादिनः TS. 7, 5, 7, 1. होतव्यां३ न (so zu lesen)[1]) होतव्या३मिति मीमांसन्ते Maitr. S. 1, 8, 7 (125, 13). Das Subject steht bekanntlich im Instr., und bei भाव्यम् oder भवितव्यम् gesellt sich zu diesem das Prädicat im Instr. बहुपत्नीकेन तत्रभवता भवितव्यम् *der Herr muss (wird wohl) viele Frauen haben* Çâk. 90, 21. Der prädicative Instr. erscheint aber auch ohne Subject, wenn dieses aus dem Vorangehenden sich von selbst ergiebt oder wenn es das indefinite *man* ist. सदा (sc. स्त्रिया) प्रहृष्टया भाव्यं गृहकार्येषु दक्षया । सुसंस्कृतोपस्कारया व्यये चामुक्तहस्तया ॥ Manu 5, 150. तस्मान्नात्याशितेन भवितव्यम्, आशितेनैव भवितव्यम् Maitr. S. 3, 6, 2 (61, 16). पशुव्रतेन भवितव्यम् 1, 8, 7 (126, 6).

Zu diesem Participium können dieselben Ergänzungen und näheren Bestimmungen wie beim Verbum finitum treten, mit Ausnahme des zu einem transitiven Verbum gehörigen Accusativs. 1) Acc. auf die Frage *wohin*: ग्रामान्तरं वा गन्तव्यं जानुभ्याम् Mitâkshara 3, 89, b, 1. अवश्यं निधनं सर्वैर्गन्तव्यमिह मानवैः MBh. 1, 158, 2. Auch ein Acc. auf die Frage *wie lange* würde wohl zu belegen sein. — 2) Instr. (weder Subject noch Prädicat): तस्मादुपांशु वाचा चरितव्यम् Ait. Br. 1, 27, 4. याजयितव्यं सौत्रामण्या३ न याजयितव्या३म् Çat. Br. 12, 8, 1, 17. त्रयस्त्रिंशता प्रगाथैरेतव्यम् Tâṇḍja-Br. 4, 4, 11. अतिथित्वेन — देयं शक्त्या Jâǵń. 1, 107. — 3) Dat.: तस्माद्व्रायते न देयम् TS. 5, 1, 8, 2. न सतानुनम्रिणे द्रोग्धव्यम् Çat. Br. 3, 4, 2, 9. — 4) Abl.: प्रतिगुप्यमेवैतस्मात् Çat. Br. 3, 2, 2, 27. त्न्तव्यमेतस्मान्मे ऽपराधतः Kathâs. 119, 53. — 5) Gen. auf die Frage *wem*: अतिथित्वेन वर्णानां देयं शक्त्या Jâǵń. 1, 107. कथं तेषां मया रणे । स्थातव्यम् *wie soll ich diesen im Kampfe Stand halten?* R. Schl. 1, 22, 14. सर्वथा वर्तमानस्य राज्ञो ह्यस्मद्विधैः सदा । त्न्तव्यम् Chr. [2] 59, 21 fg. सर्वथा तस्य न विश्वसनीयम् Pańk'at. 150, 1. Partitiver Gen.: तस्मादग्निचिता पक्षि-

---

1) °ा३न्न fehlerhaft für °ां३ न auch Maitr. S. 1, 6, 10 (103, 1). 8, 7 (122, 8).

णो नाशितव्यम् Çat. Br. 1, 2, 3, 9. तस्मान्निर्यासस्य नाश्यम् TS. 2, 5, 1, 4. — 6) Loc. in den verschiedensten Functionen: दक्षिणासु त्वेव न संवदितव्यम् Çat. Br. 9, 5, 2, 16. न हि विश्वसनीयं स्यात्तपस्वच्छन्नस्थिते ऽधमे Spr. 3521. कथं तेषां मया रणे। स्थातव्यम् (s. oben u. Gen.). यातव्यं चापि निःशङ्कमुद्यानेषु समन्ततः Hariv. 10321. — 7) Infin.: न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः Bhag. 18, 11. — 8) Verschiedene Adverbia: न — वर्तितव्यमसांप्रतम् MBh. 5, 34, 12. — Einer grösseren Anzahl von Beispielen, die mit Leichtigkeit herbeizuschaffen wären, bedarf es nicht, um die Mannichfaltigkeit der Verbindungen, die dieses Partic. eingehen kann, anschaulich zu machen.

Ausnahmsweise steht das Subject nicht im Instr., sondern im Gen.; vgl. Pâṇini 2, 3, 71. तेषां त्वयासनेन प्रश्वसितव्यम् wörtlich *diese müssen durch dich durch einen Sitz aufathmen*, d. i. *du musst dafür sorgen, dass diese sich erholen, indem du ihnen einen Sitz anbietest*, Taitt. Up. 1, 11, 3. Wir hätten hier, wie man sogleich sehen wird, eher das Caus. प्रश्वासयितव्यम् erwartet. Ein zweites Beispiel für den Gen. ist das nächstfolgende.

Es liegt in der Natur dieses Particips, dass es vorzugsweise nur bei intransitiven oder bei absolut gebrauchten transitiven Verbis zur Anwendung kommt; jedoch sind mir zwei Fälle zur Hand, in denen es mit einem Object verbunden wird, das aber nicht wie beim Verbum fin. im Acc., sondern im Gen. auftritt. तस्मादशोच्यं भवतां मृतानाम् (die andere Ausg. liest jedoch 2, 50, 87 मृतार्थेन) *darum sollt ihr Verstorbene nicht beklagen* Hariv. 6062. आशावतां श्रद्दधतां च लोके किमर्थिनां वञ्चयितव्यमस्ति *darf man Bedürftige* u. s. w. *hintergehen?* Spr. 6625.

Als Subject im Sinne eines Infinitivs steht dieses Partic. Hariv. lith. Ausg. 2, 50, 87: चन्तव्यं रोचते ऽस्माकम् *zu erfolgendes Verziehenwerden gefällt uns*, so v. a. *wenn es heisst „es muss verziehen werden", so gefällt uns dieses.* Als eine Art Infinitiv wie das lateinische Gerundium, das ja auch nur das in einem obliquen Casus erscheinende impersonale Gerundivum ist, sind auch die obliquen Casus unseres Particips aufzufassen. Beispiele für 1) den Acc.: तस्मै वै स देयं मन्यते *dem glaubt er eine Gabe reichen zu müssen* Çat. Br. 2, 3, 4, 6. Aehnlich तद्विके (तद् Adv.) होतव्यं

मन्यन्ते 12, 5, 1, 1. यो ऽनुमोदति हन्तव्यम् (हन्यन्तम् v. l.) *wer sich damit einverstanden erklärt, dass getödtet werden soll,* MBh. 13, 5634. न रोदितव्यं पश्यामि भवतामात्मनस्तथा *ich sehe keine Veranlassung zum Weinen, weder für euch noch für mich,* Mârk. P. 22, 28. गन्तव्यमन्तरेण *während des Gegangenwerdens, des Gehens,* d. i. *unterweges* Mâlav. 67, 21. — 2) den Dat.: यातव्याय प्रहिणुयाद्दूतम् *er weise den Boten zur Abreise an* Kâm. Nîtis. 12, 1 — 3) den Loc. a) absolut mit oder ohne सति: गन्तव्ये सति *wenn gegangen werden muss* Spr. 4288. मर्तव्ये सति MBh. 11, 69, 8. गन्तव्ये न चिरं स्थातुमिह शक्यम् *da gegangen werden muss, so kann man hier nicht lange verweilen* 1, 154, 21. जागर्तव्ये स्वपन्तीमे *während gewacht werden sollte, schlafen diese* 1, 151, 44. — b) in Abhängigkeit von einem andern Worte: मर्तव्ये कृतनिश्चया *zu sterben beschlossen habend* R. Gorr. 4, 20, 2. 5, 57, 12. तावदेवेत इच्छामो गन्तव्ये ऽनुमतं त्वया *deine Einwilligung fortzugehen* 3, 12, 8.

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass das unpersönliche Partic. necess. auch am Anfange eines Comp. angetroffen wird: जीवितव्यविषय *Lebensdauer*, जीवितव्यसंदेह *Lebensgefahr*, यातव्यकाष्ठा *die Gegend, wohin gezogen werden soll, wohin der Zug gehen soll,* अपयातव्यनय *ein Kniff zu entkommen.*

Der aramäische Theil des palmyrenischen Zoll- und Steuertarifs.

Von

S. Reckendorf.

Im Jahre 1881 hielt sich Fürst Lazarew Abamelek in Palmyra auf. Er hatte bereits mehrere Inschriften copiert, die zwar von Früheren schon entdeckt worden, aber Waddington entgangen waren, als sein Blick auf einen eigenthümlichen Stein fiel, der nur wenig aus der Erde hervorragte. Auf dem Steine waren zwei Zeilen in grosser und schöner griechischer Schrift sichtbar, ihr Inhalt und die ganze Lage des Steines legten die Vermuthung nahe, dass hier der Anfang einer umfangreicheren Inschrift vorliege. Lazarew liess ein wenig graben und stiess auf fein ausgearbeitete und gut erhaltene aramäische Buchstaben; die Grösse des Steines aber überstieg alle Erwartungen, sechs Arbeiter wurden gemiethet, und nach anderthalbtägiger Arbeit legten sie einen Monolith blos, dessen Länge $5^1/_2$ Meter, dessen Höhe gegen 2 Meter beträgt. Die Copie der auf diesem colossalen Steine befindlichen Inschrift konnte Lazarew nur mit Mühe vornehmen. Es war blos 70 Centimeter Raum vor der Inschrift frei gemacht. In dieser Grube stehend, dem glühenden Sonnenbrande ausgesetzt, kaum im Stande sich zu bücken, um die unteren Zeilen zu lesen, nahm Lazarew in der Zeit von Morgens 8 bis Abends 6 Uhr den ersten Abklatsch. Am nächsten Tage war er vor Müdigkeit ausser Stande, die beabsichtigte Abschrift zu machen, und musste dies seinem Reisegefährten, dem Petersburger Kunsthistoriker A. V. Prachoff überlassen. Prachoffs Abschrift soll vorzüglich sein und wurde von Lazarew nach dem Originale nochmals corrigirt. Da weder Lazarew noch Prachoff des Aramäischen mächtig waren, so umfasste die Abschrift blos den griechischen Theil der Inschrift. Nun aber drängte die türkische Eskorte, die schon lange ungeduldig geworden war, zur Rückreise, so dass mit der Inschrift nichts weiter anzufangen war.

Lazarew packte seine papiernen Schätze in einen Blechcylinder und schickte sie nach Odessa. Ungefährdet passierten sie die Hände der asiatischen Barbaren, in Halbasien angelangt aber ging

es ihnen schlimm. Die Odessaer Zollbeamten hielten „eine solche Menge Papier“ in einem blechernen Cylinder für verdächtig, ihr Verdacht bestätigt sich, als sie das Papier aufrollen und geheimnissvolle Zeichen darauf erblicken, sie machen daher kurzen Prozess und zerknittern die Copieen derart, dass sie nach Aussage Lazarews die Hälfte ihrer Bedeutung verloren.

Es handelte sich nun darum neue Copieen zu bekommen. Zu diesem Zwecke schickte Lazarew im Herbst 1882 den Beiruter Photographen Kraweli nach Palmyra, um eine Photographie und Abklatsche herzustellen. Allein er stiess auf Schwierigkeiten. Der Photograph muss natürlich seine Aufstellung in grösserer Entfernung von dem Objecte nehmen; als man nun daran ging die zu diesem Behufe erforderlichen Erdarbeiten vorzunehmen, legte Selim Effendi, der Mudîr von Palmyra, sein Veto ein, indem er erklärte, das Ausheben von 300 Kubikmetern Erde gehöre zum Begriff einer grösseren Ausgrabung, dergleichen im Gebiete des osmanischen Reichs verboten und sträflich sei. Dem Photographen blieb nichts weiter übrig, als sich mit der Herstellung von Abklatschen zu begnügen, welche diesmal ein günstigeres Geschick unversehrt nach Petersburg gelangen liess, doch sollen sie an Güte den früheren nicht gleichkommen [1]).

Die erste Nachricht über den werthvollen Fund, der detaillirte Angaben über das römisch-orientalische Zollwesen bietet, brachte das Bulletin de correspondance hellénique VI 439—442, wo sich Foucart mit dem griechischen Theile unserer Bilinguis befasst. Der Graf de Vogüé, der verdiente Forscher auf dem Gebiete der palmyrenischen Alterthumskunde, brachte die Entdeckung in der Académie des Inscriptions in der Sitzung vom 3. November 1882 zur Sprache. Eingehender in der Sitzung vom 16. März 1883, in welcher er die Photographieen vorlegte, welche Lazarew der Académie des inscriptions zur Verfügung stellte. De Vogüé gab hier den ersten Entzifferungsversuch, der auch, soweit das Material es gestattete, fast überall das richtige traf. Weiteres folgte in der Sitzung vom 11. Mai 1883, in welcher an De Vogüé's Vortrag Duruy noch einige Bemerkungen knüpfte [2]). Mittlerweile gelangte Lazarews zweiter Abklatsch nach Paris, sowie eine Photographie, welche Ernst Lüttike, der deutsche Viceconsul in Damascus, hatte anfertigen lassen, und die von Herrn Prof. Sachau De Vogüé zur Verfügung gestellt wurde. Mit diesem neuen Material unternahm De Vogüé eine zweite, eingehende Behandlung der Inschrift, in der er vorwiegend der sachlichen und

1) Lazarews Werk ist russisch geschrieben und in St. Petersburg in der Buchdruckerei der Akademie 1884 erschienen. Der Inhalt der für mich wichtigen Partieen ist mir durch die Güte des Herrn Prof Hübschmann zugänglich gemacht worden.

2) Journal Asiatique 1883. Februar—März S. 231—255.

historischen Seite seine Aufmerksamkeit schenkt [1]). Es folgt Sachau „Ueber den palmyrenischen νόμος τελωνικός" in Z. D. M. G. XXXVII (1883) S. 562—571. Sachau behandelt hauptsächlich die Sprache der Urkunde und gibt die Einleitung vollständig. Gleichzeitig veröffentlichte Duval im Journal asiatique 1883 II 537—539 einige Bemerkungen.

Das Jahr 1883 brachte aber noch eine ganze Reihe neuer Hilfsmittel. Im März 1883 machte der Damascener Photograph Sliman Hakim bei Gelegenheit der Reise des Prinzen Friedrich Karl nach Palmyra eine Aufnahme der Inschrift. Im August besuchte Prof. Euting Palmyra und fertigte drei Abklatsche an. Den einen liess er durch Schroeder der Berliner Akademie zugehen, der zweite befindet sich noch im Besitze Eutings. (Diese beiden Abklatsche sowie einige Photographieen konnte ich bei Herrn Prof. Euting benutzen; hierfür sowie für die bereitwillige Unterstützung bei meiner Arbeit spreche ich ihm herzlichen Dank aus.) Der dritte Abklatsch wurde von Charles Huber der Pariser Académie des inscriptions überreicht. Auf Grund des Eutingschen Abklatsches und der einen Hakimschen Photographie fertigte Schroeder eine Zeichnung. All dies Material samt einer Reihe trefflicher Beiträge zur Erklärung der Inschrift überreichte Schröder der Berliner Akademie zu Anfang 1884 [2]). Den griechischen Theil bearbeitete Dessau im Hermes XIX (1884) S. 486—533. Eine Fülle von Material ist hier zusammengetragen und scharfsinnig ausgebeutet. Die Untersuchung ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Verständniss der Inschrift [3]). Ferner: Cagnat in der Revue de philologie, April 1884 S. 135—144. Endlich Duval, le passif dans l'Araméen biblique et le palmyrénien in der Revue des études juives VIII (1884) S. 57—63.

Der unten abgedruckte griechische Text ist fast durchweg derjenige Dessaus. Im Commentare ist die aufgezählte Literatur verarbeitet und der aramäische Theil namentlich in s p r a c h l i c h e r Hinsicht behandelt. Die Uebersetzung schliesst sich an den aramäischen Theil an, ohne ihm sclavisch zu folgen.

Wie schon bemerkt besitzt der Stein, auf welchem unsere Inschrift steht, eine Länge von $5^1/_2$ Metern und eine Höhe von $1^1/_2$ bis 2 Metern. Er ist in vier ungefähr quadratische Felder getheilt,

1) Ebenda 1883. August—September. S. 149—183. Die Untersuchung enthält den palmyrenischen und griechischen Text mit Uebersetzung. De Vogüé hat alles später in Separatabdruck erscheinen lassen. „Inscriptions palmyréniennes inédites". Paris 1883. Hierzu Recension von D. H. Müller in Oesterreichische Monatsschrift für den Orient X (1884) 124—126.

2) Sitzungsberichte 1884 S. 417—36. Recension von D. H. Müller Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient XI (1885) S. 43.

3) Hierzu Recension von D. H. Müller a. a. O.

die wir von links ausgehend mit I II III IV bezeichnen. Unbeschriebene Streifen von durchschnittlich 15 Centimeter Breite trennen die vier Felder. Im zweiten und dritten Felde verläuft die Schrift in je drei, im vierten Felde in zwei Columnen. Am besten ist das erste Feld erhalten und vollständig zu reconstruiren, die übrigen Felder sind stark beschädigt und leider beinahe immer in beiden Sprachen an den einander entsprechenden Stellen. Die palmyrenischen Buchstaben sind auf keiner der bisher bekannt gewordenen palmyrenischen Inschriften so fein und klar ausgearbeitet wie hier.

I	II			III			IV	
Griechisch	2 Zeilen griech.							
Palmyrenisch	Palmyrenisch			Griechisch			Griechisch	
	a	b	c	a	b	c	a	b
$1^1/_8$ Zeile griech. **$1^1/_8$ „ palm.**								

Grösse der beschriebenen Theile:

I.	93	cm. Breite,	77	cm. Höhe.
II.	136	„ „	156	„ „
III.	137	„ „	139	„ „
IV.	107	„ „	134	„ „

Abkürzungen.

Des. = H. Dessau, der Steuertarif von Palmyra. Hermes XIX, 486—533.

Eu. = Euting, Epigraphische Miscellen, Sitzungsberichte der Berliner Academie 1885, 669 flg.

M. = A. D. Mordtmann. Neue Beiträge zur Kunde Palmyras. Sitzungsber. d. bayer. Acad. phil. hist. Cl. 1875, 1—88.

Nöld. = Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte. Z. D. M. G. XXIV, 90 flg.

Sch. I = Schröder, Neue palmyrenische Inschriften. Sitzungsber. d. Berl. Ac. 1884, 417 flg.

Sch. II = Schröder, Z. D. M. G. XXXIX, 352—61.

V. = de Vogüé, Syrie centrale. Paris 1868.

W. = Le Bas et Waddington voyage archéologique.

Zt. = Zolltarif.

Erstes Feld. (I)

1 *Ἔτους ημυ μηνὸς Ξανδικοῦ ιη δόγμα βουλῆς*
2 *Ἐπὶ Βωννέους Βωννέους τοῦ Αἰρανοῦ προέδρου, Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ*
3 *Φιλοπάτορος γραμματέως βουλῆς καὶ δήμου, Μαλίχου Ὀλαιοῦς καὶ Ζεβείδου Νεσᾶ ἀρχόν-*
4 *των, βουλῆς νομίμου ἀγομένης, ἐψηφίσθη τὰ ὑποτεταγμένα. Ἐπειδὴ ἐ[ν τ]οῖς πάλαι χρόνοις*
5 *ἐν τῷ τελωνικῷ νόμῳ πλεῖστα τῶν ὑποτελῶν οὐκ ἀνελήμφθη, ἐπράσ[σετ]ο δὲ ἐκ συνηθείας, ἐν-*
6 *γραφομένου τῇ μισθώσει τὸν τελωνοῦντα τὴν πρᾶξιν ποιεῖσθαι ἀκολούθως τῷ νόμῳ καὶ τῇ*
7 *συνηθείᾳ, συνέβαινεν δὲ πλειστάκις περὶ τούτου ζητήσεις γενέσθ[αι με]ταξὺ τῶν ἐνπόρων*
8 *πρὸς τοὺς τελώνας· δεδόχθαι, τοὺς ἐνεστῶτας ἄρχοντας καὶ δεκαπρώτους διακρείνοντας*
9 *τὰ μὴ ἀνειλημμένα τῷ νόμῳ ἔνγραψαι τῇ ἔνγιστα μισθώσει καὶ ὑποτάξαι ἑκάστῳ εἴδει τὸ*
10 *ἐκ συνηθείας τέλος, καὶ ἐπειδὰν κυρωθῇ τῷ μισθουμένῳ, ἐνγραφῆναι μετὰ τοῦ πρώτου νό-*
11 *μου στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὔσῃ ἀντικρὺς [ἱ]ερ[οῦ] λεγομένου Ῥαβασειρη, ἐ[πι]μελεῖσθαι δὲ τοὺς τυγχά-*
12 *νοντας κατὰ καιρὸν ἄρχοντας καὶ δεκαπρώτους καὶ συνδίκ[ους τοῦ] μηδὲν παραπράσσειν*
13 *τὸν μισθούμενον.*

(Folgt aramäischer Text).

25 *γόμος καρρικὸς παντὸς γένους· τεσσάρων γόμων καμηλικῶν τέ-*
26 *λος ἐπράχθη.*

Drittes Feld. (III)

Erste Columne (a).

Ueberschrift.

[Ἐπὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ Τραιανοῦ Παρθι]κοῦ υἱο[ῦ θε]οῦ [Νέρουα υἱωνοῦ Τραιανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ κα αὐτοκράτορος τὸ β ὑπ]άτου τὸ γ πατρὸς πατρίδος, ὑπάτω[ν Λ. Αἰλίου Καίσαρος τὸ β Π. Κοιλίου Βαλβίνου].

1 *παρὰ τ[ῶν παῖδας εἰσαγόντων εἰς Πάλμυρα]*

2 ἢ εἰς τὰ ὅ[ρια]
3 ἀγόντω[ν]
4 παρ' οὗ δ
5 μ ουσ
6 οἰετεραν[ός] (?)
7 κἂν τὰ σώμα[τα] οτο [ἐξ]
8 ἄγηται ἑκάστου σώμα[τος]
9 ὁ αἰτὸς δημοσιώνη[ς]
10 πράξει ἑκάστου γόμο[υ καμηλικοῦ]
11 εἰσκομισ[θέ]ντος
12 ἐκκομισθ[έντ]ος [γόμου καμηλικοῦ]
13 ἑκάστου
14 γόμου ὀνικ[οῦ ἑκάστο]υ εἰ[σκομισθέντος ἢ]
15 ἐκκομισθέν[τος]
16 πορφύρας μηλωτῆ[ς], ἑκά[στου δέρμα]-
17 τος εἰσκομισθέν[τ]ος
18 ἐκκομισθ[έντο]ς
19 γόμου κ[αμηλικοῦ] μύρου [τοῦ ἐν ἀλαβάσ]-
20 τροις ε[ἰσκομισθέντος]
21 καὶ το
22 ἐκ[κομισθέντος]
23 γ[όμου καμηλικοῦ μύρου τοῦ ἐν ἀσκοῖς]
24 αἰγείοις [εἰσκομισθέντος]
25 [ἐκκομισθέντος]
26 [γόμου ὀνικοῦ μύρου τοῦ ἐν ἀλαβάσ]-
27 [τροις εἰσκομισ]θέν[τος]
28 [ἐκκομισ]θέν[τος]
29 γόμου ὀνικοῦ μ[ύρου τοῦ ἐν ασκοῖς]
30 αἰγείοις εἰσκομ[ισθέντο]ς πρ[άξει]
31 ἐκκομισθέντος π[ρ]άξ[ει]
32 γόμου ἐλεηροῦ το[ῦ ἐν ἀσκο]ῖς [τέσσαρ]-
33 σι αἰγείοις ἐπὶ καμήλ[ου εἰσκομισθέν]-
34 τος
35 ἐκκομισθέντο[ς]
36 γόμου ἐλαιηροῦ τοῦ ἐ[ν ασκοῖς δυσὶ αἰ]
37 γείοις ἐπὶ καμήλ[ου εἰσκομισθέντος]
38 πράξει
39 ἐκκομισθέντος
40 γόμου ἐλε[ηροῦ τοῦ ἐπ' ὄνο]υ ε[ἰσκομισθέν]-

41 *τος*
42 *ἐκ[κομισθέντος]*
43 *γόμ[ου   τοῦ ἐν ἀσκοῖς τ]έσσ[αρσι]*
44 *αἰγείοις   [πρά]ξει * ιγ.*
45 *ἐκκομι[σ]θέ[ντος] * ιγ.*
46 *γόμου κ   [τοῦ ἐν] ἀ[σ]κοῖς δυσὶ αἰγείοις*
47 *ἐπὶ κ[αμήλου εἰσ]κομισθέντος πράξει * ζ.*

Zweite Columne. (b)

Die ersten 18 Zeilen sind bis auf unwesentliche Reste zerstört.

19 *λλης*
20 *μηλουτς   ς   ης*
21 *[θ]ρέμματος η ες   ο*
22 *δ   θ*
23 *δ εαδ   εου   ε*
24 *ὁ αὐτὸς δ[ημ]οσιώνης ἑκάσ*
25 *παρ' ἑκ[άστο]υ τῶ[ν τὸ] ἔλαιον κατα[κομιζόντων?]*
26 *πον   [πωλόυ]ντων*
27 *ὁ αὐτ[ὸς δημοσιώνης]   πρά[ξει]   λει*
28 *ος*
29 *[λαμβά] νουσιν π*
30 *[ἀ]σσάρια ὀκτώ*
31 *[ἀσ]σάρια ἓξ ἐν   καστ   ασσ ς*
32 *[ὁ αὐτὸς δημ]οσιώνης πρ[άξ]ει ἐργαστηρίων*
33 *παντοπωλ[εί]ων σκυτικῶν*
34 *ἐκ συνηθείας ἑκάστου μηνός*
35 *καὶ ἐργαστηρίου ἑκάστου, * ᾱ*
36 *παρὰ τῶν δέρματα εἰσκομιζόντ[ων*
37 *ἢ πω]λούντων, ἑκάστου δέρματος ἀσσά[ρια δύο]*
38 *ὁμοίως ἱματιοπῶλαι μεταβόλοι πωλ[οῦν]-*
39 *τες ἐν τῇ πόλει τῷ δημοσιώνῃ τὸ ἱκανὸν τ[έλος?]*
40 *χρήσεος πηγῶν β̄ ἑκάστου ἔτους * ω*
41 *ὁ αὐτὸς πρά[ξ]ει γόμου πυρικοῦ οἰνικοῦ ἀχύ-*
42 *ρων καὶ τοιούτου γένους, ἑκάστου*
43 *καμηλικοῦ καθ' ὁδὸν ἑκάστην * α*
44 *καμήλου ὃς κενὸς εἰσαχθῇ πράξει * ᾱ*
45 *καθὼς Κίλιξ Καίσαρος ἀπελεύθερος ἔπραξεν.*

Dritte Columne. (c)

Auch hier ist die obere Hälfte (ungefähr 20 Zeilen) fast völlig zerstört.

21 νέτω
22 ὃς ἂν ἄλ[ας] ἢ ἐν Παλμύροις
23 Παλμυρή[ν]ων παραμετρησάτω [τῷ δημο]-
24 σιώνῃ ε[ἰς ἕκ]αστον μόδιον, ἀσσά[ρια]
25 ὃς δ᾽ ἂν οἱ παραμετρήσ[ατο]
26 ση ἔχωντο δημο
27 παρ᾽ οὗ ἂν ὁ δ[ημοσι]ώνης [ἐνέ]-
28 χυρα λά[βῃ]
29 ἀποδω σινο αβρει
30 δημο ηιου διπ[λοῦ] ο ἱκανὸν λαμβα-
31 νέτω περὶ τ[ο]ύτου πρὸς τὸν δημοσιώνη(ν)
32 τοῦ διπλοῦ ε[ἰσα]γέσθω
33 περὶ οἷ ἂν ὁ δημ[ο]σιώνης τινὰ ἀπαιτῇ, περίτε
34 οὗ ἂν ὁ δημοσιώ[νης ἀ]πό τινος ἀπαιτῆται, περὶ
35 τούτου δικαιοδο[τείσ]θω παρὰ τῷ ἐν Παλμύ-
36 ροις τεταγμένῳ
37 τῷ δημοσιώνῃ κύρι[ον] ἔ[σ]τω παρὰ τῶν μὴ ἀπ[ο]-
38 γρα[φομένων ἐν]έχυρα [λ]α[μβάνει]ν δι᾽ ἑαυτοῦ ἢ
39 ντατα [ἐνε]χυρα ἡμέρα
40 [ἐξέστω τῷ δημ]οσιώνῃ πωλεῖν
41 [ἐν τόπῳ δημ]οσίῳ? χωρὶ[ς]
42 δόλου πο ἐπράθη
43 ἢ δοθῆναι ἔδει π ειν τωδ καθὼς
44 καὶ στιν τοῦ νόμου τω
45 λιμένος π [πη]γῶν ὑδάτων Καίσαρος
46 τῷ μισθωτῇ εντος παρασχέσ[θαι]

Viertes Feld. (IV)

Erste Columne. (a)

1 ἄλλῳ μηδενὶ πράσσειν διδό[ν]αι λαμ[βάνειν]
2 ἐξέστω μήτε τι ωφς ανθρ [μή]-
3 τε τινι [ὀν]όματι τος
4 τοῦτο ποιήσῃ ηε
5 δ[ι]πλοῦν

(vier Zeilen zerstört)

10 Γαίου

11 *αντι*
12 *μετα[ξ]ὺ Παλ[μυρηνῶν]*
13 *νους ἐστὶ*
14 *γείνεσθαι κλ οι*
15 *εσ σατο μ*
16 *ὅσα δὲ ἐξ*
17 *ω*
18 *α εισπ*
19 *τω α ωνη*
20 *τῷ τελών[η] θω*
21 *οι δ'ἂν ε [ἐ]ξαγ*
22
23 *ασ*
24 *καθ' ἣν ἀνα*
25 *τοῦ δὲ ἐξάγω αι*
26 *αδωσε*
27 *ἐρίων*
28 *θαρ*
29 *π ειλ*
30 *γ διαγ*
31 *οροι ματου μὲν*
32 *αγωγις * ςτοῦ δὲ θ̄*
33 *ἀξιοῦντος το νου ει καὶ μὴ σ*
34 *[ἰτ]αλικῶν ἐξαγ[όντω]ν πράσσειν ὕστ[ερον ὡς συν]-*
35 *εφωνήθη μὴ [α]ὐτῶν ἐξαγό[ντων] [δι]-*
36 *δόσθαι*
37 *Μύρου τοῦ ἐν ἀσκο[ῖς αἰγεί]οις πρά[ξει ὁ τελώνης]*
38 *κατὰ τὸν νόμο[ν] οὔτε*
39 *τημα γέγονεν τῷ προτε ε εικ*
40 *[ὥσπερ ἐν τῷ] ἐσφραγισμένῳ νόμῳ τέτακται*
41 *τὸ τοῦ σφάκτρου τέλος εἰς δηνάριον ὀφείλει λο[γεύεσθαι]*
42 *καὶ Γερμανικοῦ Καίσαρος διὰ τῆς πρὸς Στατείλι[ον ἐπισ]-*
43 *τολῆς διασαφήσαντος, ὅτι δεῖ πρὸς ἀσσάριον ἰτα[λι*
44 *κὸν] τὰ τέλη λογεύεσθαι τὸ δὲ ἐντὸς δηναρίου τέλο[ς]*
45 *συνηθείᾳ ὁ τελώνης πρὸς κέρμα πράξει τῶ[ν δὲ]*
46 *διὰ τὸ νεκριμαῖα εἶναι ῥειπτουμένων τὸ τέλο[ς οὐκ ὀφείλεται]*
47 *τῶν βρωτῶν τὸ κα(τὰ) τὸν νόμον τοῦ γόμου δην[άριον]*
48 *είστημι πράσσεσθαι ὅταν ἔξωθεν τῶν ὅρων εἰσά[γη*
49 *ται] ἢ ἐξάγηται · τοὺς δὲ εἰς χωρία ἢ ἀπὸ τῶν*

50 *[χω]ρίων κατακομίζοντας ἀτελεῖς εἶναι, ὡς καὶ συνεφώ-*
51 *νησεν αὐτοῖς· κώνου καὶ τῶν ὁμοίων ἔδ[ο]-*
52 *ξεν ὅσα εἰς ἐμπορείαν φέρεται τὸ τέλος εἰς τὸ ξη-*
53 *ρόφορτον ἀνάγεσθαι, ὡς καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς γείνεται πόλεσι.*
54 *Καμήλων ἐάν τε κεναὶ ἐάν τε ἔνγομοι εἰσάγωνται ἔξωθεν*
55 *τῶν ὅρων ὀφείλεται δηνάριον ἑκάστης κατὰ τὸν*
56 *νόμον ὡς καὶ Κουρβούλων ὁ κράτιστος ἐσημι-*
57 *ώσατο ἐν τῇ πρὸς Βάρβαρον ἐπιστολῇ.*

Zweite Columne. (b)

Etwa 30 Zeilen fast ganz zerstört.

Zeile 5 *[ἑ]ταιρῶ[ν]*
Zeile 30 *τὰς συνφων*
31 *τελώ[ν]ην γείνεσθαι* *[τὸ ἐκ]*
32 *[τοῦ] νόμο[υ] τέλος πρὸς δηνά[ρ]ιον φ[ημὶ? λογεύεσθαι]*
33 *ἐννόμιον συνεφωνήθη μὴ δεῖν πράσσε[ιν]*
34 *[τ]ῶν δὲ ἐπὶ νομὴν μεταγομένων*
35 *θρεμμάτων ὀφείλεσθαι χα-*
36 *ρίσασθαι τὰ θρέμματα ἐὰν θέλῃ ὁ δη[μοσιώνης]*
37 *ἐξέσθω*

Aramäischer Theil.

Erstes Feld. (I)

14 (1) דגמא די בולא בירח נ[י]ס[ן] יום כ״ע//. שנת ///כ33ע/// בפלהדרותא די בונא בר

15 (2) בונא בר חירן וגרמטיא די אלכסדרס בר פלפטר גרמטוס די בולא ודמס וארכוניא

16 (3) מלכו בר עליי בר מקימו וזבידא בר נשא כד הות בולא כנישא מן נמוסא אשרת

17 (4) מדי כתיב מן לתחת בדיל די בזבניא קדמיא בנמוסא די מכסא עבידן שגין חיבן

18 (5) מכסא לא אסקו והוו מתגבין מן עידא במדען די הוא מתכתב באגוריא די

19 (6) מכסא והוא גבא היך בנמוסא ובעידא ומטלכות זבנין שגין על צבותא אלן

20 (7) סרבנין הוו ביני תגרא לביני מכסיא אתחזי לבולא די ארכוניא אלן ולעשרתא

21 (8) די יבנון מדעם די לא מסק בנמוסא ויכתב בשטר אגריא חדתא ויכתב למדעמא

22 (9) מדעמא מכסה די מן עידא ומדי אשר לאגורא יכתב עם
נמוסא קדמיא בגללא

23 (10) די לקבל היכלא די רב אסירא ויהוא מבטל לארכוניא די
הון בזבן זבן ועשרתא

24 (11) וסדקיא די לא יהוא גבא אגורא מן אנש מדעם יתיר
(folgt 1 1/3 Zeile griechischer Text)

26 (13) טען קרס די כלמא גנס כלה לארבעא טעונין די גמלין

27 (14) מכסא גבא

Zweites Feld. (II)

Ueberschrift.

נמוסא די מכסא די למנא די הדרינא תדמר ועינתא די מיא.......קיסר

Erste Columne. (a)

1 מן מעלי עלימיא די מתאעלין לתדמר
2 או לתחומיה [יגבא מכס]אַ לכל רגל ד 3//
3 מן עלם די . . ן ב . . . . [ל]מַפַּקַ[נא] כ //
4 מן עלם וש[ן] די יזבן . . . . כ
5 נַהן זבונא ומעל . . ין יתן לכל רגל כ//
6 הו מ[כסא יג]בא [מ]ן טעון גמלא די יבי[שין]
7 למעלנא . . . . די טען גמלא ד/[. .
8 מן [טעון גמלא] למ[פקנא] ד ///
9 מן טעון] חמרא למעלנא [ולמפקנא]
10 מן אַ[רג]ונא מלטא לכל מ[שך למעלנא][. . . .]
11 ולמ[פ]קנא אסרין ע///
12 מן טעַ[ון] [ג]מַל[א] די משחא בשימא [די]
13 מתאעלַ [ב]ש[טיפת]אַ ד 3ע
14 ולמא ד . . . . . ל . וַסא דנה
15 למפקנ[א] . (1) כ . ן . . . [ג]מל לטעונא כ///
16 מן טעון גמלא די [מ]שחא בשימא [די יתאעל]
17 בזקי[ן די] ע[ז ל]מ[על]נַא ד כ/// ולמפק[נא ד ע//]
18 מן ט[עון חמר די] מַשחא [בשימא ד]י יתאעל
19 בשַ[טיפ]תַא [למעלנא ד]כ/// ולמפקנא ד ע/
20 מן טעין חמרַ [ד]י משחא [בשימא] די
21 יתאעל בזקי[ן] . . . . [למ]פקנא ד ע /
22 מן טעון די מש[חא די בזק]ין ארב[ע]
23 די עז למעלן טעון ג[מל]א ד כ///

1) Oder ל.

24 ולמפקנא ד כ[///]
25 מן טענן די מ[שחא] די [בז]קין תרתן די עז
26 למעל[ן] ט[ענ]א די גמלא ד[ע//] ולפקנא ד[ע//]
27 מן טעו[ן] חמר די משח למ[עלנא] ד ע// ולמפקנא [ד ע /]
28 מן טעון דהנא די בזקין א[רבע] די עז די
29 טעון גמל מעלנא ד כ// ול[מפק]נא ד כ///
30 מן טעון דהנא די בזקין תרת[ן די] עז
31 לטעון גמל למעלנא ד ע// ולמ[פקנא ד ע]//
32 מן טעון [דה]נא די חמר למעלנא [ד ע// ולמפקנא] ד ע
33 מן טעון [נרני]א מליחיא לטענא די [גמלא]
34 [למעלנא ד]כ ומן מפק מנהון . . . .
35 . . . . א לטענא די גמלא למ
36 . . . . א די טעון חמרא למעל[א]
37 . . . .[1] נא יגבא מכסא ד ///
38 . . . . יא ד כ ו
39 . . . . מן אמ
40 . . . . יא . . . . . . [אס]רין//
41 . . . . שאמריא למע[לנא] . . . . . רשא חד אסרא חד
42 מן [טען]נא גמלא א . . . . . . //
43 . . . . מן ארב א . . . . [א]סרין . . //
44 מן . . . . ד
45 א . . . . מנין די יהוא מזבן משחא
46 בשימא אסרין . . . אפ יגבא מכסא מן איתא מן
47 מן די שקלא דינר [או] יתיר דנרא חד מן איתא
48 ומן מן די שקלא אסרין תמניא
49 יגבא אסרין תמניא

Zweite Columne. (b)

1 ומן מן די שקל[א] אסרי[ן ש]תא
2 יגבא אסרין [ע/]
3 אפ יגבא . . . . ודי ח[נו]תא ופטפלא
4 . . . . פ . . . . היכ עדתא
5 [לכל] יר[ח] מן חנותא ד /
6 [מן כל] משכ די [י]תאעל או יזבן למשכא אסרין //
7 . . . ימנתיא די הפכין במדיתא יהן מוט מכסא
8 [לתש]מיש עינן תרתן די מ[י] די במדיתא ד ע///כ
9 [י]גבא מכסא לטענא די חטא וחמרא ותבנא
10 ו[כ]ל מדי דמא [להון לכ]ל גמל לארח חדא ד /

1) Oder ה.

11 לגמלא כדי יתאיעל סריק יגבא ד /

12 היך [די] יגב[א] קלקיס בר חרי קיסר

13 מ . . . . סא די תדמר ועינתא די מיא

14 ומל . . . . יב . [מ]דיתא ותחומיה היכ

15 א [מכס]יא [די] אגר קדם מרינס היגמונא

16 . . . . טינן די גמלא ד //// ומפקן ד ////

17 מ[ן] . . . . מלטא לכל משכ למעלנא ד //// ולמפקנא ד ////

18 [אפ] יגב[א מכסא] מן גנסיא כלהון היכ די כתיב מן לעל

19 . . . טב . . יא באסרא הד למדיא די קסטון

20 עשר ו[שת] . . . מא די . יתבעא יתן [לה]ן לתשמישא

21 . לא . . . . תשע לכל מדא מן נמ[וס]א דנה סטרטין ////

22 מן יהוא לה מלח בתד[מר] . . . . מאד

23 ת[דמרי]א יכילנה ל . . . . א די מא([1] באסרא חד

24 . . . . אי . . . . קי . . היגמונא

25 . . חשבן מכ . . . . בני תדמריא ל . י

26 . . . קס מכס[נס] קי[סר]

27 חיב לא הוא . . . . סא . . גרבא

28 אלקמס ותת . . . . . נמוסא יפרע מ[כס]א

29 משתתפד . . . . אדי . . . יהוא

30 פרע למכסא מן די מעל רגלין לתדמר

31 [או] לתחומיה ומפק לכל רגל י

32 ר . . י . . . . [מ]פק יפרע למכ[סא ד] כר //

33 . . . די . . . . [על]מ וטרן . ד ע ///

34 . . . לכל . . . . . מיא דנה . . . .

35 . . מעלנ . . . . ([2] ה וד כר ומפקנ[א] צ //

36 . . . . מן די מפק עלם וטרן

37 . . חשבן . . . . כתיב בנמוסא

38 . . . . פרע ד ע ////

39 . . . מ . . . . לא כתיב בדיל [די]

40 מדעם לא . . . אר ל . . . .

41 לא דמיא . . . .

42 ומעלן מכ . . . .

43 ודי עמרא . . . . נאדי אפק ד ///

44 תדמ[ר] . . מכסא . . . . פרעא תהוא עמרא

45 דיא . . . . מכסא למפקנא בתר

46 כות הוו ספו[ן] . . . . לא עמדא איטליק[א]

47 [י]הוא פרע . . . . . . למפקא

---

1) De Vogué לעינתא די מיא. 2) Oder א.

48 מַשַׁחא ב[שימא די] בַזקין די עז יהוא מכסא
49 . . . . בדיל די בטעון די

Dritte Columne. (c)

1 כתב די טעא מכס[א] . . . . . בנ
??
2 מַן . . שר בנמוסא . [1]חי[2]פאַ ד כ־יַ
3 מכסא די קצבא אפי דנרַ חיב
4 למתחשבַו היכ די אפ גרמנקוס קיסר
5 באגרתא די כתב לסטטילס פשק די
6 הא כשר די . . מכסיא אפי אסר איטלקא
7 גבן ומדי גו מן דנר חיב מכסא חיכ
8 ערתא ע[ר]פן יהא גבא
9 פגרין די משתדן מכס לא חיבין
10 לטעמותא הי בנַמַ[ו]סַא לטעונא אקינית
11 די יהוא מַתגַ[ב]א דנר
12 מדי יהוא מ[תאעל] בר מן תחומא או מאפק
13 מן די מפק ל[קרי]א [או] מַעל מן קריא
14 מכס לא חיב היכ די אפ הוו ספון
15 אסטרביליא ומדי דמא להון אתחזי די
16 לכל די עלל לחשבן תגרא יהוא מכסא
17 היכ ליביש היכ די הוא אפ במדינתא
18 אחרניתא
19 גמליא הן טעינין והן סריקין יהן
20 מתאעלין בר מן תחומא חיב כל
21 גמל דנר היכ בנמוסא והיכ די אשר
22 קרבלון כשירא באגרתא די כתב לברברס
23 על גַלדיא די גַמלי[א] חסא . ן כפרו די מכס
???? ???
24 לא גבן ⊣⊢ עשב[י]א . . . . וַתַא אתחזי די יהון
25 יהבין מכ[סא] בדיל די אית בהון תגיתא
26 מכסא די עלימתא היכ די נמוסא מוחא פשקת
27 הו מכסא יג[בא מכ]סַא מן עלימתא די שקלן דנר
28 או יתיר לאי[תא דנר]א והן חסיר תהוה שקלא
29 מדי הו[ת] שקלא [יגבא מן] צלמי נחשא אדרטיא
30 אתחזי די יתגבא היכ [מן נח]שא ויהוא פרע צלמי
31 [3]בפלגותַ . . . וצלמין . . ן טעון ∞ על מלחא
32 קש . . . [א]תהזי לי די באתר די דמס תהוא
33 מתזבנא באתר די מתכנשין ומן מן ת[גַרא]

---

1) Oder צ. 2) Oder ב. 3) Oder ר.

34 יזבן לחש[בנ]ה יהוא יהב למדיא אסר איטלקן
35 היכ בנמוסא ואפ מכסא [מ]לחא די הויא
36 בתדמר היכ בה . . . . . . אפי אסר יהוא
37 מתקבל ולמ[די]א יהוא מזבן היכ עידא
38 . . . . [מכ]סא די ארגונא בדיל די
39 ק . . . . ארבעא ופלג . . . . .
40 . . . . מלכין . . . . ת וחיטא
41 . . . . ד די יהוא
42 . . א . . . . יהוא מתגבא
43 מכסא היכ די נמ[וסא] . . . . . על ∞ למעלן שלחא
44 אסרין // אשב . . . . . [יג]בא ולמנפקנא (sic)
45 למעונא . . . . [כות א]פ הוו ספון
46 ענא ת . ו . . . . ה . . . . . . מן תחומא . פהן
47 . . . . אמכסא היב או הן לגו מן
48 . . . . על . . . מדיתא למגז מכס לא חיב
49 מ . . . . [ח]נותא ומן די היכ יהון הון

50. (Auf dem untern Rand des zweiten Feldes)

. . . . מכסא . . . . א היכ בנמוסא דנר . . . א . . נא
. . . . מכסא לא יהוא מתגבא אלא ל . ן די יהוא מתאעל
. . . . [תד]מר אן יצבא מכסא יהוא

Uebersetzung.

I.

14 (1) Senatsbeschluss. Im Monate Nisan, am achtzehnten Tage,
15 (2) im Jahre 448, unter dem Vorsitze des Bonnē, Sohn des | Bonnē, Sohn des Ḥairan, und dem Secretariate des Alexadros, Sohn des Alexadros, Sohn des Philopator, des Senats- und Volks-
16 (3) secretärs, und dem Archontate des Malku, Sohn des ʻOlai, Sohn des Moḳîmu, und des Zebaida, Sohn des Nesa, beschloss der
17 (4) Senat in gesetzesgemässer Sitzung, | wie unten geschrieben: Weil man in früheren Zeiten im Zollgesetze viele zollpflichtige
18 (5) Gegenstände nicht aufführte, sondern diese nach Herkommen verzollt wurden nach der Bestimmung, welche in den Pacht-
19 (6) vertrag mit dem | Zöllner geschrieben war, er (der Zöllner) also wie im Gesetze stand und nach Gewohnheit erhob,
20 (7) weil ferner oftmals hierüber | Streitigkeiten zwischen den Kaufleuten und Zöllnern stattfanden, — beschloss der Senat [1]), diese (oben genannten) Archonten und die Dekaproten |
21 (8) sollten feststellen, was nicht in dem (alten) Gesetze aufgeführt

1) Die folgende Stelle schliesst sich mehr dem Griechischen an. Siehe den Commentar.

ist und (beschloss, es alsdann) in den neuen Pachtvertrag
22 (9) zu schreiben und zu jedem | Artikel seinen herkömmlichen Zollsatz zu stellen, und sobald er (das neue Gesetz) dem Pächter recht gemacht habe, es sammt dem früheren Ge-
23 (10) setze auf den Stein, welcher sich gegenüber dem Tempel des Rabaseire befindet, zu schreiben. Die jeweiligen Archonten
24 (11) aber und die Dekaproten und Syndiken sollten dafür sorgen, dass der Pächter von Niemandem zu viel erhebt.
13 Eine Wagenlast von jeglicher Gattung (dafür wurde wie)
14 für vier Kameelslasten | der Zoll erhoben.

II.

Ueberschrift: Zollgesetz der Zollstation von Hadriana Tadmor und der Wasserquellen . . . . Kaiser.

a.

1 Von denen, welche Sclaven einführen, die nach Tadmor
2 oder dessen Gebiet eingeführt werden, [erhebe der Zöllner] für jede Person 22 Denare.
3 Für einen Sclaven, welcher Export: 12 Denare.
4 Für einen Veteransclaven, welcher verkauft wird, 10
5 wenn der Käufer gebe er für jede Person 12 [Denare].
6 Ebenso erhebe der Pächter für eine Kameelslast von Get[rocknetem]
7 Import: von einer Kameelslast Denare
8 Von [einer Kameelslast] Ex[port]: 3 Denare.
9 Von einer Esels[last] Import [und Export]: . . .
10 Von purpurnen Schaffellen für jedes F[ell Import]: . . .
11 und Export: 8 As.
12 Von einer Kameelslast Salbe, [welche]
13 in [Flaschen] eingeführt wird: 25 Denare.
14 und wofür . . . .
15 Export [K]ameel für die Last 13 [Denare]
16 Von einer Kameelslast Salbe, welche
17 in Ziegenschläuchen [eingeführt wird], Import: 13 Denare, und Export: [7 Denare].
18 Von einer [Eselslast] Salbe, welche
19 in [Flaschen] eingeführt wird, [Import]: 13 [Denare], und Export: 7 Denare.
20 Von einer Eselslast Salbe, welche
21 in [Ziegen]schläuchen eingeführt wird. Export: 7 Denare.
22 Von einer Last Oel in vier Ziegenschläuchen,
23 Import, die Kameelslast: 13 Denare,
24 und Export: 13 Denare.
25 Von einer Last Oel in zwei Ziegenschläuchen,
26 Import, die Kameelslast: [7] Denare, und Export: [7] Denare.

27 Von einer Eselslast Oel, Import: 7 Denare, und Export: [7] [Denare].
28 Von einer Last Fett in vier Ziegenschläuchen,
29 die Kameelslast. Import: 13 Denare, und Export: 13 Denare.
30 Von einer Last Fett in zwei Ziegenschläuchen,
31 die Kameelslast, Import: 7 Denare, und Ex[port: 7 Denare].
32 Von einer Eselslast Fett, Import: [7 Denare und Export] 7 [Denare].
33 Von einer Last gesalzener [Fisch]e, die [Kameels]last
34 [Import]: 10 [Denare], und Export von ihnen . . .
35 für die Kameelslast . . .
36 von der Eselslast, Import: . .
37 erhebe der Zöllner 3 Denare
38 10 Denare
39
40 zwei As.
41 Lämmer, Im[port]: für ein Stück ein As.
42 Von einer Kameelslast zwei . .
43 As . . . .
44 Von . . . .
45 wer Salbe verkauft
46 As. Auch erhebe der Steuereinnehmer von einem Frauenzimmer, von
47 einer, welche einen Denar oder mehr nimmt, einen Denar vom Frauenzimmer,
48 und von einer, welche acht As nimmt,
49 erhebe er acht As,

b.

1 und von einer, welche sechs As nimmt,
2 erhebe er [sechs] As.
3 Auch erhebe [der Einnehmer] [von den Werkstätten] [und] den Läden
4 [der Schuhmacher] nach Herkommen
5 [für jeden] Monat vom Laden einen Denar.
6 [Von jedem] Fell, das eingeführt oder verkauft wird, für das Fell 2 As.
7 Bei Kleiderhändlern, welche in der Stadt herumziehen, bleibt die Steuer unbestimmt.
8 [Für] Benützung der beiden Wasserquellen in der Stadt: 800 Denare.
9 Der Zöllner erhebe für eine Last Weizen, Wein, Stroh
10 und alles derartige, für jede Kameelslast, für eine Reise, einen Denar.
11 Für das Kameel, wenn es leer eingeführt wird, erhebe er einen Denar,
12 wie Kilix, der Freigelassene des Kaisers, erhob.

13 Tadmors und der Wasserquellen.
14 Stadt und ihr Gebiet wie
15 welche zuvor der Hegemon Marinus gepachtet hatte (?)
16 eine Kameelslast: vier Denare, und Export: 4 Denare.
17 Von Schaffelle, für jedes Fell, Import: 4 Denare, und Export: 4 Denare.
18 erhebe von allen Arten, wie oben geschrieben ist.
19 ein As. Für den Scheffel Kostwurz.
20 1[6] , was verlangt wird, gebe er ihnen für die Benützung.
21 neun für jeden Scheffel nach diesem Gesetze 4 Sesterze.
22 Wer Salz hat in Tadmor (?) . . . . . .
23 er messe es um einen As
24 der Hegemon
25 Abschätzung der Steuer (?) Tadmorener . . . .
26 cus Maxi[mus] Cae[sar]
27 ist er nicht schuldig . . . .
28 Alkimos Gesetz . . .
29 verbindet sich soll er
30 dem Zöllner bezahlen. Wer Sclaven nach Tadmor einführt
31 [oder] sein Gebiet und ausführt, für jeden Sclaven . . . .
32 bezahle er dem P[ächter] 12 [Denare]
33 Veteransc[laven] 7 [1]) Denare.
34
35 Import 10 Denare, und Export: 7 [Denare]
36 Wer einen Veteransclaven ausführt.
37 Berechnung im Gesetze geschrieben steht
38 bezahlt er 9 Denare
39 ist nicht geschrieben, weil
40 Etwas . . . .
41
42 und Import . . . . . .
43 und von Wolle welche er ausführt 3 Denare (?)
44 Tadmor Zoll sie soll bezahlen. Wolle
45 von Zoll, später auszuführen
46 wie sie übereinkamen italischen Modius
47 soll er zahlen den Exportirenden.
48 (Von) Salbe in Ziegenschläuchen soll der Zöllner
49 weil bei Irrtümern des

c.

1 Schriftstücks, welche der Zöllner begangen hat,
2 in dem [besiegelten] Gesetze 10 [2]) Denare.
3 Die Schlachtsteuer soll nach Denaren
4 berechnet werden, wie auch Germanicus Caesar
5 in dem Briefe, welchen er dem Statilius schrieb, ausführte,

---

1) Oder 8. 2) Oder 15.

6 es sollten die Zölle nach italischem As
7 erhoben werden, und, was unter einem Denar ist, solle der Zöllner nach
8 Herkommen in Scheidemünze erheben.
9 Kadaver, die weggeworfen werden, sind nicht zollpflichtig.
10 Ueber Victualien (heisst es) im Gesetze: Für eine Last verordne ich,
11 dass ein Denar erhoben werde,
12 wenn (von) ausserhalb des Gebiets eingeführt oder ausgeführt wird:
13 wer (aber) nach den Ortschaften ausführt, oder von den Ortschaften einführt,
14 ist nicht zollpflichtig, wie sie auch übereingekommen waren.
15 Was Pinienzapfen und dergleichen anlangt, so beschloss man,
16 für alles, was auf den Markt gebracht wird, den Zoll
17-18 wie für die Trockenlast anzusetzen, wie es auch in andern Städten geschieht.
19 Von Kameelen, mögen sie beladen oder leer
20 von ausserhalb des Gebietes eingeführt werden, ist für jedes
21 Thier ein Denar zu zahlen, wie im Gesetze steht, und wie
22 der treffliche Corbulo in dem Briefe, den er dem Barbaros schrieb, bestimmte:
23 Hinsichtlich der Kameelshäute solle man keinen Zoll
24 erheben. Was Kräuter anlangt, so wurde beschlossen, sie sollten
25 zollpflichtig sein, weil Handel mit ihnen stattfindet.
26 Zoll für Dirnen, wie ich (in) dem Gesetze deutlich ausgeführt habe:
27 Der Zöllner er[hebe als Zo]ll von Dirnen, die einen Denar nehmen
28 oder mehr, für das Fr[auenzimmer einen Den]ar, und wenn sie weniger nimmt,
29 [erhebe er], soviel sie nimmt. [Von] ehernen Bildsäulen, Andrianten,
30 beschloss man wie von Erz zu erheben, und man zahle die Bildsäule
31 mit der Hälfte und Bildsäulen. Hinsichtlich des Salzes
32 beschloss ich, es solle auf dem Volksplatze
33 verkauft werden, auf dem Platze, auf welchem man sich versammelt, und wer von den K[aufleuten]
34 für seine Rechnung kauft, zahle für den Modius einen italischen As,
35 wie im Gesetze (steht), und auch den Zoll (?) für das [S]alz, welches
36 in Tadmor ist wie werde nach dem As
37 genommen und werde nach dem Modius (?) verkauft nach Gewohnheit.

38 Zoll für Purpur, weil
39 vier und ein halb (?) . . . .
Zeile 40—49 und die fünfzigste, über das ganze Feld laufende Zeile ergeben keinen Zusammenhang.

Commentar.

(1) 14. דגמא. Einer der zahlreichen griechischen termini technici, die ins Palmyrenische eingedrungen sind. Ich habe deren über 30 gezählt, fast alle gehören dem politischen Leben an [1]). Seltener sind lateinische Worte; die griechischen Staatswesen — ein solches ist Palmyra — behielten auch in der Römerzeit die alte Terminologie bei: lateinisches Sprachgut sind nur: לגיונא V. 22, 5; 15, 4 Legion, קלניא *κολωνείας* V. 25, 4. 15, 2 Kolonie, קסר [*Σεβ*]*αστοῦ* 24, 3: 15, 3 und sonst, קטריא Afr. 1 centuria, דוקנרא ducenarius V. 24, 2 u. sonst. Man hätte noch für manchen andern Begriff ein Fremdwort statt eines gut palmyrenischen Wortes erwartet; den אכסניא *ξένοι* V. 16, 3 stehen in derselben Inschrift die בני מדיתא *πολεῖται* gegenüber, זוזין V. 17, 5 sind *δ*[*ραχμαί*], während die andern Münzbezeichnungen von aussen geholt sind, ענושותא *ἐπι ἀργυροταμιῶν* V. 124 a, 3 Schatzmeisteramt [2]), כשירא *κράτιστος* Zt. II c, 22 gegen קרטסטס V. 25, 1. 26, 1 u. s. w. Ferner mehrere mit רב zusammengesetzte wie רב לגיונא, רב שוק, רב חילא (*στρατηλάτης*) u. a. Neben dem von griechischen Künstlern übernommenen בסלקא Basilika [3]) V. 11, 3 findet sich כפתא V. 70, 1 *ἐν τῇ ψαλίδι*; *τὴν καμέραν* Levy in Z. D. M. G. 15, 616. תטלילא Ueberdachung (und zwar eine besondere Art) V. 8, 4. Eu. 4, 1. 5, 3. Ferner קיומא *προστάτης* Patron V. 26, 5. 27, 5. Man sieht hieraus, dass zur Zeit, als diese Wörter übersetzt wurden, die palmyrenische Sprache noch Lebenskraft besass, sie finden sich ferner nicht blos auf Privatdenkmälern, sondern auch auf officiellen, d. i. solchen, die im Namen des Senats und Volks gesetzt sind.

די. Eines der Worte, welche Veranlassung geben, das Palmyrenische zu den ostaramäischen Dialecten zu schlagen. Doch liegen Spuren vor, welche beweisen, dass der Vocal von די schon im Schwinden war, und das Wort sich wie im Westaramäischen proclitisch einem andern vorlegen konnte. Sicher steht V. 18, 5

1) Interessant ist, dass תגמא V 23, 3 (*τάγμα*) zur Uebersetzung des griech. ***συντέλεια***, Zunft, dient.

2) √ ענש (strafen) von der ursprünglichen Thätigkeit dieser Behörde Strafen einzuziehen.

3) Nöldeke bei Euting, Nabatäische Inschriften S. 35. Die früheren Versuche das Wort zu erklären (סלקמא V., oder √ סלק Mordtmann S. 17) fallen weg. Dies Wort ist mit Recht von Derenbourg Journ. asiat. 1869, 367 auch am Schlusse von V. 8, 2 ergänzt worden.

דשנת (für די שנת), über ein Jahrhundert später als unser Tarif. Auch V. 83 b, 3 ist nach Mordtmann S. 31 דענה zu lesen „welcher sie (eam) erhörte" (aber nicht „wegen ihrer Erhörung"). Wenn dieser lautliche Verfall schon von der Orthographie beachtet wird, hat er in der Rede noch viel weiter um sich gegriffen.

בולא. Ueber die Thätigkeit des palmyrenischen Senats ist sonst wenig bekannt. Er war jedenfalls die höchste Regierungsgewalt, die hier ohne Zuziehung des Volkswillens beschliesst (S. die sonst übliche Formel בולא ודמוס). Wie Des. 492 bemerkt, ist es nicht ohne Bedeutung, dass die Inschrift aus dem Monate Nisan datirt ist, da vermuthlich in diesem Monate, wie in Rom im März, der Rath die Pachtverträge der Gemeinde zu erneuern hatte. Dunkel ist, wie sich der palmyrenische Senat in diesem Falle zur römischen Regierung stellte. Es muss auf den ersten Blick auffallen, dass der Senat einer zwar freien, aber immerhin im römischen Reiche gelegenen Stadt auf eigene Faust ein so wichtiges Gesetz erlassen kann, von der Einmischung der römischen Finanzbehörden ist in dem Senatsbeschluss nirgends die Rede. Doch ist zu bedenken, dass sich unser Tarif durchaus nicht für eine Neuschöpfung ausgibt, im Gegentheil betont, dass er nur der Ordnung halber fixiren will, was bisher als Usus (מן עידא, ἐκ συνηθείας) bestanden hat. Dieser Usus knüpft an Paragraphen an, welche in dem Theil der Inschrift, in welchem wir den alten *νόμος* erblicken, z. T. noch erhalten sind; und diese Paragraphen hatten nicht nur die Genehmigung Roms, sie waren zu einem grossen Theile von Rom dictirt. Von einem eigenmächtigen Vorgehen der palmyrenischen Stadtverwaltung bei Abfassung des Senatsbeschlusses und Nachtragstarifs kann also nicht die Rede sein, alle wesentlichen Punkte des Zollgesetzes waren da und von Rom inspirirt, der Senat füllte blos einige Lücken aus. Ob sich auch hierzu der palmyrenische Senat in aller Form der Beistimmung Roms versichern musste, bleibt wie gesagt dunkel[1]).

זינן = *Ξανδικός* auch V. 1, 5. 65, 3. Um so auffallender ist, dass V. 26, 5 der palmyrenische Text deutlich סיון hat, während im griechischen Texte *Ξανδικῷ* steht[2]). Hier liegt ein Schreib-

1) Man muss gestehen, dass die Römer den syrischen Städten in jeder Hinsicht entgegenkamen und ihnen in wichtigen Stücken nachgaben; so haben sie nach Mommsen, Röm. Gesch. V, 466, im römischen Orient die gleiche Silberprägung eingeführt, wie sie im parthischen Babylonien bestand. Abweichend von der Reichswährung prägten sie in den Provinzen Syrien und Kappadokien Silber auf die Sorten und auf den Fuss des Nachbarreichs.

2) Mordtmann S. 25 bestätigt die Lesung. Im Texte steht bei V. gegen die Tafel זנסן, was im Appendix S. 153 berichtigt wird. Der Abklatsch von Vignes hatte in der That סיון.

fehler im Palmyrenischen oder im Griechischen (סִיוַן wäre *Δαί-σιος*) vor [1]).

שְׁנַת///כ־33///. Das Jahr 448 der Seleuciden ist 137/138 oder 136/137 n. Chr., ein Jahr, das in den Beginn der höchsten Blütezeit Palmyras fällt. Die politischen Verhältnisse waren dem Gedeihen der Stadt bisher nicht gerade günstig gewesen, die anhaltenden Kämpfe mit den Parthern, die daraus hervorgehende Unsicherheit der Strassen, namentlich derer nach dem untern Babylonien, mussten auf den Handel und Verkehr Palmyras einen schädlichen Druck ausüben. Seit einigen Jahren hatte sich das geändert. Hadrian befolgte eine friedliche Politik, die sich zunächst darin zeigte, dass er Assyrien und Mesopotamien, die nun doch einmal nicht zu halten waren, den Parthern freiwillig abtrat. Damit beginnt eine Periode tiefen Friedens, die auch unter Hadrians Nachfolger Antoninus Pius anhält. So wenig die Geschichte der Parther aufgeklärt ist, so kann man doch annehmen, dass im Innern bei ihnen damals Alles ruhig war, Vologases II. trat nach Chosraus Tod, ohne auf Widerstand zu stossen, im Jahre 130 die Regierung an. Im Jahre zuvor [2]) war Kaiser Hadrian im Orient und besuchte Palmyra. Ueberall begann es sich zu regen, selbst der Hauran, der denkbarst ungünstige Boden für die Kultur, fing an weniger unwirtlich zu werden (Marquardt I 426). Ein geschickt angelegtes und sorgfältig bewachtes Strassensystem verhalf der (ganz abgesehen von den Partherkriegen) schwer geprüften Provinz Syrien zu dem Glanze, in welchem wir sie jetzt finden. Die Hauptadern des Verkehrs streiften Palmyra, der ganze parthische Handel ging über diese Stadt und hatte hier seine erste Station auf römischem Boden, zugleich seine erste Station nach den überstandenen Fährlichkeiten der Wüste. Der arabische Handel nahm seinen Weg über Bostra nach Palmyra, Militärposten sicherten die Strasse gegen die Angriffe der Beduinen (W. Nr. 2264), ein ganzes Netz von Strassen lief nach den Emporien des Nordens und Westens, und wenn auch vorwiegend militärische Gründe die Römer auf die Erhaltung dieser Wege wiesen, so hatte doch Palmyras Handel den Nutzen davon [3]). Es begreift sich, dass man zur Regelung des Handels jetzt auch

---

1) Auf den wenigen Inschriften, die auch die Zahl der Tage angeben (Zt.; V. 123 III; 124a und b) stimmt übrigens der palm. Text mit dem griech. überein.

2) Nicht 130, wie W. zu No. 2585 gezeigt hat.

3) Nach der Zerstörung, welche der 150jährigen Blüthe folgt, sinkt Palmyra zum blossen *φρούριον* (Steph. Byz. S. 498) herab, seine einstige Grösse wird in der arabischen Zeit vollständig vergessen, es wird unter den verödeten Ortschaften des Bezirks von Ḥims aufgezählt, seine Ruinen gelten für ein Werk der Gin's, ein Beweis, wie wenig die Historiker aus ihnen zu machen wussten. S. Grimme, Palmyrae sive Tadmur urbis fata quae fuerint tempore muslimico. Münster 1886.

das Seine that, und seine Aufmerksamkeit der Verbesserung des Zollsystems schenkte.

בפלהדרותא *ἐπὶ — προέδρου.* Das ל ist auf allen zu Gebot stehenden Hilfsmitteln deutlich, Irrthum oder Unwissenheit des Steinmetzen liegt nicht vor, das ל ist vielmehr an Stelle des ר gesprochen worden. Jüdische Schriften haben פלהדרין neben פרהדרין (*προέδριον*, nicht *παρέδριον*) z. b. Jeruš. Joma I, 38 c und sonst. Ueberhaupt tritt dieser Uebergang unmittelbar nach Lippenlauten gerne ein; so פלטר *πρατήρ* Verkäufer, פלמנטר (Perles, etymol. Studien 132) frumentarius, פלטורין *πραιτώριον* ܦܠܛܘܪܝܢ ܘܐܪܒܥܐ „et quatuor Protectorum". Catalogus Bibl. Vatic. 3, 322 (Mittheilung Nöldekes).

בונא. Auch V. 3, 2. Mordtmann' 3, 4. Petersb. 1, 4. 2, 2. Unter den verschiedenen Erklärungen des Namens ist die von Sachau Z. D. M. G. 35, 735 gegebene am einleuchtendsten. Danach ist בונא = *ܒܘܠܢܐ „Bol ist lieblich", ähnlich wie hebr. אֱלִיָּנָה, phön. גרנם. — Dass Vater und Sohn gleich heissen kommt im Palmyrenischen mehrmals vor. In derselben Zeile אלכסדרס, מלכו V. 72, 1. 15, 1, an welch letzterer Stelle der griechische Text sich's bequem macht und schreibt *ὁ δὶς Μάλχου.*

(2) 15. חירן *Αιρανης.* Sehr häufig, zuerst von Levy Z. D. M. G. 18, 84 erkannt. Ein arabischer Name, خَيْرَان, der schon in sehr alter Zeit bei den Arabern vom Stamme Hamdân auftritt. Blau, Z. D. M. G. 28, 75.

אלכסדרס, *Ἀλέξανδρος.* Auch V. 26, 4. 15, 3 [1]), aber ohne Assimilation des Nun. Derselbe Vorgang in סקלטיקא *Συνκλητικός*, V. 21 (wogegen 22, 2 'סנק'), קטריא Afric. 1 (Z. D. M. G. 12, 212), סדקיא Zt. I, 11 *συνδίκους*, אגתגלס Lond. 2 (Z. D. M. G. 15, 615) *Ἀγαθάγγελος.* So im Syrischen ܣܕܠܐ für ܣܢܕܠܐ (*σανδάλιον*) u. s. w. Ein bekanntes Lautgesetz semitischer Sprachen ist hier auf Fremdwörter angewandt.

פלטטר. Zur defectiven Schreibung des ō vgl. מלוטא *μηλωτή* Zt. II a, 10. לגיניא V. 15, 4 (gegen 'לגיו V. 22, 5), קלניא u. a. גרמטוס. ו zur Wiedergabe von griechischem *ευ* wie in בילוטא *βουλευτής* V. 20, 2. סלוקוס *Σέλευκον* 17, 2 u. s. w; im An-

1) Dagegen V. 5, 1 nach W. zu 2590 אלכסנדרו.

laut אֵיטִיכָא *Εὐτυχής* Sch. I. II 2. Sch. II 6. 3 vgl. J. H. Mordtmann Z. D. M. G. 38, 588. Eu. 106.

אַרְכוֹנַיָּא. Die *ἄρχοντες* sind vermuthlich identisch mit den auf mehreren Inschriften des dritten Jahrhunderts *στρατηγοί* genannten Beamten (Des. 491), sie sind die römischen duumviri (Marq. I 213)[1].

(3) 16 מַלְכוּ oder מַלִּכוּ = *Μάλχος*, *Μάλιχος* ist das arabische مَلِكٌ (Sachau Z. D. M. G. 35, 735) oder مَالِكٌ. *Μάλιχος* (Josefus). Vgl. Nöld. bei Eut. Nab. Inschr. S. 63. מקימו ist verkürztes Nom. propr. Vgl. im Nabat. מקימאל ebenda No. 1, 2.

עֲלַיּוּ *Ὀλαιους*. Diminutiv zu dem bekannten arabischen عَلِيّ, das, soviel ich sehe, im Arabischen selber nicht vorkommt. Dagegen findet sich das Femininum عُلَيَّةُ im Kamil 22, 2 u. s. w.[2].

נֵשָׁא. *Νεσα*, wofür Eu. 103, 1 das der damaligen Aussprache conformere נֵסָא.

כַּד הֲוָת בּוּלָא כְּנִישָׁא *Βουλῆς νομίμου ἀγομένης*. כַּד steht auch im Palmyrenischen bei vollendeten Handlungen mit dem Perfectum; so V. 15, 3 כַּדִי הֲוָא und 15, 4 כַּדִי אֲתֵי (nicht כַּד יֶהֱוֵא und כַּד יֵאתֵי Nöld. 104). Der Construction von כַּד mit dem Participium, wie sie Derenbourg J. A. 1869, 370 zu D. V. 15, 5 will, steht an sich nichts im Wege (vgl. im Syrischen Nöld. Syr. Gr. S. 190 § 275, im bibl. aram. Dan. 3. 7 כְּדִי שָׁמְעִין), doch hat das ־ bei V. einen diakritischen Punkt, der von Mordtmann S. 21 bestätigt wird, so dass ־זאין zu lesen ist. — מִן נִמוֹסָא. מִן zur Bezeichnung der Gemässheit und Ursache auch in מִן עֲדָּדָא Zt. I 5. מִן(?) נמוסא

---

1) Orientalische Schriften enthalten noch manches werthvolle über das Archontat im Orient. Die Archontenwürde heisst auch אַרְכוֹנוּתָא (wie פִּלְהֶדְרוּתָא) Baba b. 164 b.

2) Der Frauenname עֲלָּא bei Ledrain, Quelques inscr. (in der Revue d'epigraphie et d'archéol. or. 1885) No. IV = Wright, Palmyren. inscriptions (Proceedings of the soc. of bibl. arch. 1885) No. III und bei V. 98, 3 ist zu عَلٌّ zu stellen. Nach dem Kamus ist عَلَّةٌ die Sclavin, die der Mann zu seinen rechtmässigen Frauen hinzunimmt. עַלָּא ist also wie der andere Frauenname שגל zu nehmen, der sich im Palm. mehrfach findet. V. 49, 1. 56, 1. 57, 1. 60, 1 Mordtm. 18, 4. Sch. I. II, 5.

דנא Zt. II b 21; מְדִי passim, ferner V. 18, 4, wenn das Denkmal aus Liebe (רְחֵמָא), und nicht nach Derenbourg J. A. 1869, 366 aus Marmor (רֻחָמָא) gesetzt ist. Die Aussprache von נמוסא kann zweifelhaft sein, das o vor ס war jedenfalls lang, der erste Vocal könnte wie im Griechischen ŏ gewesen sein, das Syrische hat ă (wonach im Arabischen نَامُوس), Targ. und Neuhebr. verlangen ĭ.

Im Ganzen kann unsre Stelle bedeuten, dass der Senat sich zur gebührenden Zeit versammelte oder, dass er beschlussfähig war.

אַשְׁרַת. Afel von שַׁר, wie im Syr. ܐܫܪ. Ebenso II c 21.

(4) 17. מִן לְתַחת. Gegensatz מִן לְעֵל Eu. 22, 5. Zt. II b 18.

בְּדִיל דִי. Hiermit beginnt der Senatsbeschluss, der bis dahin geht, wo wieder griechischer Text beginnt. Sein Inhalt: Das bisherige Zoll- und Steuergesetz gab nicht über alle Fragen Auskunft. Für das in ihm Fehlende hatte sich zwar in der Praxis ein Usus herausgebildet, doch bestanden zwischen den Zollpächtern und Kaufleuten fortwährend Streitereien, denen der Senat ein Ende macht, indem er die Mängel des alten Gesetzes ergänzen lässt. Zu diesem Zwecke wird eine Commission niedergesetzt, welche Erhebungen über die bestehenden, usuellen Zollzätze machen, sie in einen Nachtragstarif bringen und, sobald ein Pächter einen Zollvertrag auf Grund des vervollständigten Gesetzes acceptirt, Alles, (Senatsbeschluss, Nachtragstarif und alten Tarif) auf einen grossen Stein meisseln lassen und öffentlich aufstellen soll. Der gleichen Commission wird aufgegeben, für die Befolgung des Gesetzes seitens des Zollpächters Sorge zu tragen.

בזבניא קדמיא *ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις*. זבנא in der Bedeutung „Zeit" also auch im Palm. Masculinum, in der Bedeutung „Mal" Femininum זִבְנִין שַׂגִּין Zt. I 6 *πλειστάκις* [1]). Das ב in זבן theilt das Palm. mit dem Syrischen Mandäischen (זיבנא), Samaritanischen (ࠆࠁࠍ), während die andern aramäischen Dialecte מ haben. (Ebenso das Hebr. Arab. Aeth.).

קַדְמָיֵא Plur. von קַדְמָי, dessen stat. emph. I 9 קַדְמָיָא. Der Plural wie Daniel 7, 24.

צְבִידָן. Muss Substantiv sein und „Gegenstand, Artikel" bedeuten, eigentlich „das Hergestellte". Ganz so wird ܨܒܘܬܐ gebraucht.

1) זַבְנָן סַגִּיאָן V. 15, 5 ist Plural von זַבְנְתָא. So steht auch im Syrischen ܙܒܢ̈ܐ neben ܙܒܢܐ (Fem.). Psalm 106, 43 ܙܒܢ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ wie hier זבנן סגיאן.

Vgl. ܡܣܟܢܐ (√ סכן decken) „das mit Verdeck versehene". Im Bibl. aram. ist עבידא „Verwaltung". Das Targum benützt als Uebersetzung des hebr. מְלָאכָה z. B. Exod. 31, 14. 15. 35, 2 u. ö. עֲבִידְתָּא, was doch im Grunde auch nur „das Gearbeitete" ist.

שָׁגִין. Die Schreibung mit ש (lies שׂ) wie V. 15, 5, wogegen V. 15, 4 סגיאן. Andere Belege für diese Orthographie: ערשׂא κλίνην Lond. (Z. D. M. G. 15, 616) עשׂרי Eu. 33, 3 עשׂרתא Dekaproten Zt. I 7. עשׂר zehn Zt. II b 20 בשׂימא Zt. II a 12 u. ö. נסא s. oben S. 393. עשׂ[ב]א Kräuter Zt. II c 24[1]) —. אלגשׂיא 'Ολογεσιάδα V. 4, 4. Eu. 103, 3 könnte beweisen, dass noch frühestens im Jahre 51 n. Chr. (Vologases I regierte 51—78) in neuaufgenommenen Wörtern ש für ס gesetzt wurde, wenn die Palmyrener den Namen in der griechischen Aussprache mit s gehabt hätten, doch sprachen sie höchst wahrscheinlich š wie die Syrer ܘܠܓܫ.

(5) 18. אַסִּקוּ. 3 plur. masc. Afel von סלק. Subject „man". Das auslautende n ist in dieser Zeit nicht mehr gesprochen worden. Aus dem Jahre 147 n. Chr. liegen vor: אקימו ἀνέστησαν V. 4, 3. די נחתו οἱ κατελθόντες V. 4, 4. Aus 142: די סלקו οἱ συναναβάντες Eu. 103, 2 [2]).

יהוו kann nur auf das Femininum עבידן gehen. Dass die 3. Pers. pl. masc. bei den ל״א in das fem. eingedrungen ist, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich [3]); es bleibt nichts übrig als einen grammatischen Fehler zu constatiren, der aber nichts gerade Auffallendes für uns haben darf. Vgl. den groben Verstoss Z. 20.

מִתְגַּבְיָן. So wird man dann auch die letzte Silbe zu sprechen haben, nicht מִתְגַּבְּיָן. Man könnte daran denken das Wort als dativisches Medium wie arab. اجتبى (wählen), äth. አስተጋብአ (sammeln) und zu הוו מתגבין ebenfalls „man" als Subject zu nehmen, doch ergeben die verschiedenen Stellen, an welchen das Wort in dem Tarif vorkommt, dass es passivisch zu verstehen ist.

---

1) V. 15, 6 ist nicht שׂכִיתִית = סכ׳ zu lesen (providenter), sondern שַׁפִּירִית = καλῶς, schön, trefflich. — Vielleicht ist noch in einigen palm. Eigennamen שׂ = ס.

2) Abfall von î in den Suffixen der 3. Person אבוהי u. s. w. Auch auslautendes unbetontes â ist gewiss abgefallen.

3) Wenn das Bibl.-aram. im Kethîbh die 3. Pers. Plur. masc. und fem. zusammenwirft, so ist das Hebraismus

מִן עִידָא *ἐκ συνηθείας*. Ebenso Zeile 9. Gegensatz בְּנָמוֹסָא. Zeile 6 steht בְּעִידָא; הֵיךְ עִידָא II c, 37. הֵיךְ עָדְתָא II b, 4. c. 8. Syrisch ܥܝܕܐ. עָדְתָא erscheint sonst nicht im Aram., das Arabische aber hat عِيد neben عَادَة in ein wenig verschiedener Bedeutung.

בְּמַדְּעָן דִּי eigentlich: in dem Wissen dessen, was. Die Form ist مَفْعَلَان, die für Substantiva nicht gerade häufig verwendet wird, wie im Syr. ܡܣܡܟܢܐ. Nicht zu verwechseln sind damit die im Aramäischen vielgebrauchten ähnlichen Formen zur Bildung von nomina agentis.

אֲגוּרְתָא *τῇ μισθώσει*. Der Pachtvertrag, der mit dem Zöllner abgeschlossen wird, dasselbe wie Zeile 8 שְׁטָר אֲגוּרְתָא (das u ist lang, für û im Inlaut ist die Pleneschreibung das üblichere). Die Bildung dieser Art ist im Aramäischen bekannt, die Vocalisation ist genau wie in ܐܣܘܪܐ „das Fesseln“ u. a. Das Verbum אגר „er pachtete“ liegt wahrscheinlich II b. 15 vor. אָגוֹרָא I, 11 ist „der Pächter“.

(6) 19. יְהָבָא גְּבֵא Part. act. Subject: der Zöllner, indem man vorher מִכְסָא liesst. (Der Zoll ist מַכְסָא).

In den Pachtverträgen war also ausdrücklich bemerkt, dass sich der Zollpächter, wo das Gesetz versagte, nach dem Herkommen zu richten habe, und das ist — ganz abgesehen von dem System der Zollverpachtung überhaupt — der Krebsschaden der antiken Zollverwaltung. Palmyra hat das seltene Verdienst einem Missstand entgegengewirkt zu haben, den uns die orientalischen Schriften in den grellsten Farben schildern. Der Grund des Uebels, der Mangel einer festen Taxe (קִצְבְּתָא) wird vom Talmud Baba Kama 113 a laut genannt. Ohne Betrug konnte man sich das Amt des Zöllners nicht denken; wie es um den guten Ruf der Zöllner stand, ist aus dem neuen Testamente bekannt; auch in juristischer Hinsicht befanden sie sich in einer Ausnahmestellung, so waren sie nach Sanhedrin 25 b nicht zur Zeugenaussage zugelassen. Interessant ist die Schilderung, welche Philo II 575 vgl. 325 flg. von einem solchen Subject gibt, das unter Caligula Steuereinnehmer (*φόρων ἐκλογεύς*) in Judäa war. Aus der Zeit des Ptolemäus Euergetes erzählt Josefus Antiq 12 IV 5 eine Geschichte, wie sie übrigens noch heutzutage im Orient vorkommt.

זַבְנִין שַׂגִּין s. oben zu Zeile 17.

עַל צְבִיתָא אִלֵּן *περὶ τούτου*. Der Singular בכל צבו „in jeder Sache" V. 1, 4. Eu. 102, 4. 103, 4 [1]). אִלֵּן schon früher mehrfach belegt, wie im Westaramäischen, ebenso der Sing. דְּנָה fem. דָּה.

(7) 20. כַּרְבָּיִן oder כר- *ζητήσεις*. | כרב „schwätzen, keifen"; in dieser Form nur als Adjectiv bekannt, hier, wie die Formen فِعَالٌ so oft, Abstractum: Streitigkeit. Sonst כַּרְבָּנוּתָא. ܡܚܪܝܢܘܬܐ u. dgl. im Aramäischen gebraucht.

תַּגָּרָא *τῶν ἐνπόρων*. Die Endung ־ָא ist contrahirt, was gerade bei diesem Worte Regel geworden ist. Es kommt schon V. 4, 3 vor (kein „erreur du lapicide"). תגרא Zt. IIc. 16 wird gleichfalls Plural sein. IIa, 2 vielleicht תחומיא. Aus späterer Zeit (anno 271) stammt כלב כלבא V. 28, 1. Namentlich bei Wörtern auf âi ist die Contraction schon frühe eingetreten.

אֶתְחְזִי *δεδόχθαι*. אֶתְחְזִי די *ἔδοξεν* IIc, 15. 24. 30. אתחזי לִי ich bestimmte IIc. 32. Wie im Syrischen. Das folgende ist im Palmyrenischen vollständig sinnlos. Der Uebersetzer hat das Griechische Original verdreht und uns damit einen neuen Beweis dafür gegeben, wie wenig Werth man auf ein richtiges Palmyrenisch im Senat legte. Der Sinn von *δεδόχθαι τοὺς ἐνεστῶτας ἄρχοντας καὶ δεκαπρώτους διακρείνοντας* u. s. w. ist klar: Der Senat beauftragt die gerade im Amt befindlichen Archonten und Dekaproten, die herkömmlichen Zollsätze festzustellen und in einen Tarif zu bringen. Correct würde der palmyrenische Text lauten אֶתְחְזִי לְבוּלָא דִּי יִבְנוּן אַרְכוֹנַיָּא אִלֵּן וַעֲשַׂרְתָּא.

עֲשַׂרְתָּא. Ist nicht Plural, sondern eine Bildung wie sie auch sonst von Zahlwörtern zur Bezeichnung eines Collegiums im Gebrauche ist z. B. ܬܪܥܣܪܬܐ die zwölf Apostel. Nöldeke Syr. Grammatik S. 89. Die Dekaproten finden sich in verschiedenen asiatischen Städten z. B. Amorgos, Smyrna. Die Steuerverwaltung lag in ihren Händen. Marquardt I, 213. W. zu 1170.

(8) 21. יבנון. Das Wort ist verletzt und bietet einige Schwierigkeiten. Sicher ist 1) dass auf das ב sofort נ folgt, 2) dass zwischen den beiden נ ein Buchstabe steht, an welchem ich Spuren eines Schaftes zu erkennen glaube. Jod ist höchst unwahrscheinlich. Das griechische *διακρείνοντας* schliesst eine Form von | בנא

---

1) V. 5, 4, Anfang der Zeile, ist gleichfalls בכל צבו כְּלָה zu lesen (Griechisch *παντὶ τρόπῳ*). Mordtmann S. 12 schlägt בכל צבותה vor, doch bleibt, wie er selbst sagt, das ה unerklärlich. Zudem wird der Raum damit nicht ausgefüllt.

aus. Es ist der Afel von בין, jĕβînûn, mit defectiv geschriebenem î[1]) wie in מִדְתָה V. 15, 7 לְבִרְךְ V. 116, 1. כְּסהון 65, 2. אַקֵם V. 3, 3. Im Zolltarif IIa, 3. 4 עֲלָם gegen עֲלִים IIa, 1 und sonst. יבנון bedeutet also: erkennbar machen, aufstellen.

Die Form ist auch sonst noch interessant. Die dritte Person bildet sich im Palm. mit Jod wie im Samarit., Bibl.-aram., Christl.-paläst., überhaupt den westaramäischen Dialecten, während die ostaramäischen Nun (das Talmud.-aram. und Mand. auch ל) verwenden. Diese Thatsache ergibt sich auch aus יהון V. 71 und für den Singular aus יבר־ V. 132 Revers. Im Zolltarif noch יְהֵוֵא passim. יכתב I, 21 u. s. w.

מַפַּק Part. pass. Afel. von סלק.

יכתב. Diese und die folgenden Verbalformen bereiten grosse Schwierigkeiten. Man hat versucht, sie mit passiver Vocalisation als Pual bezw. Hofal zu lesen (Sachau, Schröder, D. H. Müller) unter Berufung auf Gleiches im Bibl.-aramäischen. Doch sind die Bibl.-aram. Formen nach wie vor mit Luzzatto als Hebraismen zu betrachten. Nur beim Participium haben sich im Aramäischen die alten Passivbildungen gehalten. Andrerseits wollte Duval (Revue des études juives VIII 1884 S. 57—63) Reflexivbildungen mit Assimilation des ת constatiren. Derartiges findet sich nun ohne Zweifel im Palmyrenischen (z. B. יִזַּבַן IIb, 6 u. s. w.) und ist auch sonst bekannt. Die Annahme scheitert aber an Formen wie יִכְּתֵב für יִאתְכְּתֵב (Zeile 22) אַשַּׁר kann obendrein schon darum kein Ethpeel sein, weil der Peal des Wortes nie transitiv ist. Es bleibt nichts übrig, als alle Formen activisch zu nehmen, so hart auch die Construction wird, die ja übrigens, wie zu Zeile 20 gezeigt wurde, ohnedies verdorben ist. Subject zu יכתב u. s. w. ist „der Senat", oder, wenn man auf das masculine Präfix Werth legen will, der Vorsitzende der Commission. Auf keinen Fall ist der griechische Text genau wiedergegeben.

שְׁטַר אֲגַרְיָא, was oben Z. 18 אֲגוּרְיָא ist. שְׁטָרָא ist das im Aramäischen gewöhnliche Wort für Schein שְׁטַר חוֹב Schuldschein, שְׁטָר מִקַּח וּמִמְכָּר, ܫܛܪܐ ܕܙܒܢܐ Kaufvertrag.

מְדַעְמָא לִמְדַעְמָא *ἑκάστῳ εἴδει.* In מְדַעְמָא haben wir zum ersten Male die bisher nur reconstruirte Grundform von מִנְדַּעַם, ܡܕܡ מִדַּעַם, neusyr. ܡܢܕܝ (mindi), talm. מִידֵּי. Es ist מַדַּע (= מִנְדַּע) und מָא. Es ist begreiflich, dass sich gerade in einem formelhaft gewordenen distributiven Ausdrucke das Alte gehalten hat. Das Distributive ist auch sonst der Ort, an welchem ältere Bildungen

1) Defective ê und ô begegnen in dieser Inschrift und andern häufig.

gerettet sind, z. B. im Syrischen der status absolutus. Die gewöhnlichere Form im Palm. ist מְדִינַת Zt. I, 21, 24. IIb, 40. Vergleiche zu כַלְמָא I, 26.

(9) 22. אַשַּׁר Afel von שׁר.

אָגוֹרָא hier und I, 24 *μισθούμενος*. Namen agentis zu אגר. וכתב Perf. Peal.

בגללא *στήλη*. √ גל „wälzen", daher גללא eigentl. „Rundes", namentlich von runden Steinen, Schleudersteinen u. dgl., aber auch allgemeiner von grossen Bausteinen. Ezra 5, 8. 6, 4: אֶבֶן גְּלָל, was die LXX das eine Mal mit *λίθοις ἐκλεκτοῖς*, das andre Mal aber mit *λίθινοι κραταιοί* wiedergeben und im apocryphen Ezra 6, 9 (= hebr. Ezra 5, 8) *λίθων ξεστῶν πολυτελῶν*; 6, 25 (= hbr. 6, 4) *λιθίνων ξεστῶν*. Ohne אֶבֶן Snhdr. 109 b. Gittin 47 a. גְּלָל hat eben schlechtweg die Bedeutung „Stein" bekommen. (Auch im Mandäischen. Nöldeke). Das Wort גּוֹלֵל „der Verschlussstein des Grabes" entspringt eher der abgeleiteten Bedeutung „zuwälzen, zudecken"; daher vermuthlich das arab. جُلّ „Pferdedecke, Schleier".

(10) 23. לקבל. Bibl.-aram. לָקֳבֵל, syr. ܠܘܩܒܠ.

הֵיכְלָא neben dem defectiven הֵכְלָא V. 1, 6. 4.

Der Auftrag, das alte Gesetz sammt dem neuen auf diesen Stein zu schreiben, ist von der Tarifcommission ausgeführt worden, und wir sind in der Lage, einzelne Stücke des neuen Gesetzes mit den entsprechenden des alten zu vergleichen. Die Annahme von dem factischen Vorhandensein des alten *νόμος* ergibt sich bei unbefangener Lectüre ohne Weiteres; dass die Tarifcommission dem ihr gewordenen Auftrag in Folge Raummangels nicht nachkommen konnte, ist nicht zu erweisen. Dass die beiden Gesetze nicht mehr Punkt für Punkt mit einander verglichen werden können, ist schade, beweist aber nichts gegen unsre Ansicht (im wesentlichen auch die D. H. Müllers); der Zustand der Urkunde ist eben derart, dass wir das Verhältniss der beiden Bestandtheile zu einander nicht mehr klar legen können, darum fehlt uns auch für etwaige Differenzen das Verständniss. Es lässt sich nicht einmal mit absoluter Sicherheit sagen, wo der neue Tarif aufhört und der alte beginnt. Im folgenden ist vom Schlusse des alten Gesetzes ausgegangen und versucht dessen Anfang zu erreichen.

Altes Gesetz.	*Neues Gesetz.*
Purpur IIc, 38;	IIa, 10 (purpurne Schaffelle).
Dirnen c, 26—29.	a, 46—b, 2.

Hier ist das alte Gesetz allgemeiner gehalten als das neue, welches von einer bestimmten Höhe des Einkommens redet.

Kameele c, 19—22 b, 11

Das alte Gesetz handelt von beladenen und unbeladenen, das neue nur von unbeladenen, weil es die Taxe für das beladene Thier zum Zoll für die Waare schlägt. S. den Commentar zu b, 11.

Victualien c, 10—14. b, 9. 10.

Das alte Gesetz hat nur einen einzelnen Fall im Auge, mag indes anderwärts noch mehr Bestimmungen über unsern Artikel enthalten haben.

Salbe b, 48—49 a, 12—21. 45.
Sclaven b, 30—36. a, 1—5

Mit Sicherheit gelangt man also bis zu Zeile 30 der zweiten Columne. Da aber die Bestimmung über Sclaven im alten Gesetze mitten in der Zeile beginnt, und es ausserdem unwahrscheinlich ist, dass man so ohne weitere Bemerkung die alten Paragraphen neben die neuen setzte, so muss man den Anfang des alten Gesetzes schon vor Zeile 30 suchen. Stellt man b, 17 (Schaffelle) den purpurnen Schaffellen von a, 10 gegenüber [1]) und sieht sich nach einem passenden Eingang für die ältere Urkunde um, so bietet sich Zeile 13 dar. Sie konnte recht wohl die Ueberschrift gebildet haben und zu ergänzen sein: [נמוסא די מכ]סא די תדמר ועינתא די מיא.

Herr Prof. Euting hat die Vermuthung ausgesprochen, dass wir auf dem Steine Zeichen noch späterer Nachträge haben. Auf dem ersten und vierten Felde sind tiefe viereckige Höhlungen ausgemeisselt die nach Euting zur Befestigung von Bronceplatten gedient haben, welche Abänderungen des Gesetzes enthielten, uns aber verloren gegangen sind.

Diese Nachträge müssten sich dann auf den griechischen Theil beschränkt haben, nur in ihm liegen die beiden Höhlungen. Das hätte nichts zu sagen, wäre im Gegentheil bezeichnend für den Vorrang, den das Griechische vor dem Palmyrenischen hatte. Auffallender ist mir die symmetrische Lage, welche die beiden Löcher einnehmen, und die eher auf eine Bedeutung der Löcher für den früheren Zweck des Monoliths schliessen lässt, etwa zur Aufnahme von Fahnenstangen oder dgl.

מְבַטַּל לְאַרְכוֹנַיָּא. Part. pass. Pael. *ἐπιμελεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας*. לְ dient zur Einführung des psychologischen Subjects. Constructionen dieser Art sind im Aramäischen allenthalben verbreitet und bei einigen Verben stereotyp geworden. Von בַּטֵּל ist es mir nur aus dem Syrischen bekannt. ܒܛܝܠ ܠܝ „ich bin eifrig in“ eigtl. „es ist mir freie Zeit gemacht für“.

1) Schwierig bleibt, dass Zeile 22 von dem im alten Gesetz c, 31—37 schon vorhandenen Salze redet. Aber wer weiss, was für eine Bewandtniss es damit hat, an beiden Stellen ist der Zusammenhang unklar. — Entsprechen sich II a, 6 und II c, 17?

דִי הָוֵן τοὺς τυγχάνοντας. Das Participium futurisch gebraucht, vgl. Nöldeke, Syr. Gr. § 270. Kautzsch, Gramm. d. Bibl. aram. § 76, 1 gegen Ende. Zur defectiven Schreibung des ê vgl. קיסר neben קסר, תרתן Zt. II a, 25 רֵשָׁא Zt. II a, 41 und mehreres aus früher bekannten Inschriften.

בִזבן זבן genau wie Ev. Johann. 5, 4 zur Uebersetzung von κατὰ καιρόν.

(11) 24. סִדְקָיָא συνδ[ίκους] mit Assimilation des נ. Ueber die Syndiken s. Waddington zu 1176.

גָבֵא Part. act. Peal.

מִדְּעַם יַתִּיר. Die Construction ist nicht ungewöhnlich. יַתִּיר ist als Attribut zu fassen.

Hiermit schliesst der Senatsconsult. Die folgende Bestimmung gehört schon dem Gesetze an und hätte ihren Platz eher auf den folgenden Feldern finden sollen.

(13) 26. טִעוּן קְרס γόμος καρρικός. Im Targum טְעוּנָא, dagegen im Syr. ܛܥܢܐ, nur als Femin. ܛܥܘܢܬܐ. Es müssen ganz bestimmte Wagen von nahezu gleicher Tragkraft gewesen sein, wenn sie als Maasseinheit angesetzt werden konnten.

כַּלְמָא גְלס. כָּל + מָא sind als ein Wort zu denken, was im Syr. durch die Schreibung ܟܠܡܐ kenntlich gemacht wird. Dass כַּלְמָא aber so wie hier als Adjectiv gebraucht wird, ist mir sonst nicht bekannt. Aehnliches geschieht in einigen Dialecten mit מדעם z. B. ܐ̱ܢܳܫܳܐ ܡܶܕܶܡ einige Leute; im Neusyrischen ܟܰܠܒܳܐ ܡܶܕܶܡ ein Hund (Nöldeke, Neusyr. Gr .266). — Die enge Verbindung von כָּל und מָא hat das bekannte כְּלוּם entstehen lassen, das sich zu כַּלְמָא verhält wie מִדְּעַם zu מִדְּעַמָּא. Im christl.-paläst. ܟܘܠܘܡ hat sich vielleicht der alte Vocal neben dem neuen gehalten; indes könnte das erste u jünger und als Svarabhakti zu fassen sein. Desgleichen i im syr. und christl.-paläst. ܟܠܘܡ An den adjectivischen Gebrauch von כלמא an unserer Stelle erinnert כלום im Targum zu Kohel. 1, 9: ולית כלום פתגם חדת = אֵין כָּל־חָדָשׁ. Doch steht כלום nie in affirmativen Sätzen, sondern stets in der Frage oder Verneinung.

גַמְלִין. Ein Kameel trägt etwa 300 Kilo, die Wagenlast war also = 1200 Kilo. Ueber die Eselslast wird nichts bestimmt, doch ergibt sich aus dem Tarif, dass sie = $^1/_2$ Kameellast war.

Auffallend ist, dass das Maulthier nicht vorkommt, obwohl es im alten Orient wie im heutigen wegen seiner Ausdauer und seines sicheren Tritts eine grosse Rolle spielt.

(14) 27. גְּבֵי Part. pass. א und י wechseln bei der Wiedergabe von auslautendem ē.

Zweites Feld. (II)

Ueberschrift. Ueber die Ergänzung der griechischen Ueberschrift s. Dessau 489. לִמֵנָא Duval J. A. 1883 II 538. Syrisch ܠܡܐܢܐ, *λιμένα*, Accus. von *λιμήν*, Hafen, dann wie das lat. portus: Zollstation.

הַדְרִיָנָא ist der griechische Name Palmyras, den die Stadt nach der Anwesenheit Hadrians im Jahre 129 erhielt. Steph. Byz. p. 498 *οἱ δ'αὐτοὶ Ἀδριανοπολῖται μετωνομάσθησαν ἐπικτισθείσης τῆς πόλεως ἀπὸ τοῦ αὐτοκράτορος.* Vgl. ferner die röm. Inschrift vom Jahre 236 (C. J. Gr. 6015) *Α. Αὐρ. Ἡλιόδωρος Ἀντιόχου Ἀδριανὸς Παλμυρηνός.* Die unverbundene Nebeneinandersetzung der beiden Stadtnamen ist beachtenswerth [1]). Uebrigens heisst die Stadt in den palmyrenischen Texten sonst stets Tadmor, während die griechischen Texte *Πάλμυρα* haben. Für die Folge hat der einheimische Name gesiegt (die Stadt heisst heutzutage Tudmur), scheint also doch der volksthümlichere gewesen zu sein. Ebenso lebt חַלְבּוֹן in Aleppo fort, während der fremde Name *Βέροια* verschwunden ist, ferner ist das spätere Membiǵ = ܡܒܘܓ, das fremde Hierapolis ist vergessen u. a. m. Die Aussprache הדריינא mit ה findet sich auch V. 16, 2 [הדרי[נוס (anno 131), dagegen auf der Inschr. bei Sachau Z. D. M. G. XXXV No. 1a (anno 236) אדריָנוס. So wechselt die Aussprache des spiritus asper bei einer ganzen Reihe griechischer Fremdwörter im Semitischen.

תדמר. Bei Josefus *Θαδαμόρα*, LXX *Θοεδμορ*, *Θεδμορ* (also kurzes o), dagegen Eusebius On. sacr. s. v. *Θεδμωρ*, also lang. Im AT. 2 Chron. 8, 4 ist der Name defectiv תדמר geschrieben, doch ist dies aus תמר (1 Kön. 9, 18) entstanden und hat mit Palmyra nichts zu thun, sondern ist *Θαμαρα.* Hitzig Z. D. M. G. VIII, 222 flg. Sonst schreiben die Palmyrener auch תדמור plene. V. 22, 3. 28, 4. 29, 3.

קיסר auch defectiv V. 24, 3. 15, 3.

E r s t e C o l u m n e. 1. מַעֲלֵי St. cstr. plur. vom Part. Afel. *εἰσάγειν*, *εἰσκομίζειν*, „einführen". Gegensatz אַפֵּק *ἐκκομίζειν*, „ausführen".

1) Aehnlich bei Personennamen מקימו אקליש V. 36a 2. woneben V. 36b 1 מקימו די מתקרא אקליש.

עֲלֵימַיָּא. Sclaven, eigentlich Jünglinge, Burschen. Schon V. 33 a 6, wo es zuerst von Nöldeke Z. D. M. G. XXIV, 89 in dieser Bedeutung (wie *παῖς*, puer, hebr. נַעַר) erkannt wurde. Auch hebr. עֶלֶם muss so gebraucht worden sein, wenigstens kann es 1 Sam. 20, 22, wo es mit נַעַר wechselt, keinen andern Sinn haben. Im Targum zu 1 Sam. 2, 13 ist עוּלֵימָא Uebersetzung von נַעַר „Diener". Ebenso Richt. 7, 10. 11 und sonst. LXX: *παῖς, παιδάριον.* Ein ähnlicher Vorgang hat beim arabischen غُلَام statt. — Das Fem. in andrer Bedeutung siehe zu II c 26 עלימתא.

מְתאַעְלִין (oder מִתַ(א)עֲלִין?) Part. Ettafal.

2. לִתְחוּמֵיה Plural mit Suffix der dritten Person, ebenso II b 14. 31 (*ὅρια*). תְחוּמָא II c 12. 20. 46 kann Singular sein (wie auch in andern aramäischen Dialecten), oder verkürzter Plural תחומֵא für תְחוּמַיָּא. S. zu תגרא I 20.

Wie weit sich das Gebiet Palmyras erstreckt hat, ist schwer zu sagen und wird von dem jeweiligen Stande der römisch-parthischen Verwicklungen in Abhängigkeit gestanden haben. Die Palmyrene des Ptolemaeus schliesst, wie Mommsen Röm. Gesch. V, 424 aus Ptolem. 5, 15. 24. 25 folgert, einen guten Theil des Gebiets südlich von Palmyra ein und geht sicher bis an den Eufrat und nach Sura.

רגל macht Schwierigkeiten. Der ungefähre Sinn ist durch *ἑκάστου σώμ[ατος]* III a, 8 gesichert. Dass aber „Fuss" zur Bedeutung „Person, Stück" kommen soll, erscheint hart („per Kopf" heisst II a, 41 רֵישָׁא חַד), auch ist in מן די מעל רגלין לתדמור II b, 30 רגלין nicht geeignet רגל als Maasseinheit erscheinen zu lassen, eher ist es das Gezählte selbst. Sollte es رَجُلٌ und von arabischen Sclavenhändlern eingeführt sein? Arabische Wörter tauchen mehrfach im Palmyrenischen auf z. B. פחד = فَخِذ „Geschlecht" u. a. siehe bei Nöldeke Z. D. M. G. XXIV, 106. (Ganz abgesehen von den arabischen Eigennamen der Palmyrener). Man erwartet zwar dann vielleicht רגול, doch ist der zweite Vocal der Formen فَعَل, فَعِل und des ohnedies sehr seltenen فَعُل bis auf wenig schwache Spuren im Aramäischen untergegangen. Ueberdies könnte das o kurz gewesen sein. Vgl. Nöld. Syr. Gr. § 48.

ד ist Abkürzung für דנר.

3. עֲלַם. Defectiv für עֲלִים, vgl. zu I, 21 יִבְנוּן. Am Ende der Zeile steht in der That //כ־ (so auch Schröder) nicht //ג (de Vogüé). Die Zeile scheint die Ausfuhrbestimmung enthalten zu haben.

4. עֲלַם וֵתֵּרַ[ן] (auch II b 33. 36) ist eine vorzügliche Conjectur Schröders. Das Nähere über die Zollverhältnisse der mancipia veterana im römischen Reich s. bei Dessau 505.

די יזבן. Es scheint nicht די לִיזבן zu heissen. Der Schaft des ל (nur er ist erhalten) wäre zu steil, und ist nur ein Fehler im Stein.

5. הֵן. Diese jüngere Form der semit. Conditionalpartikel hat auch das spätere biblische Hebräisch, Neuhebr., Bibl.-aram. und Mand., während die andern Dialekte statt des ה ein א zeigen. Diese ältere Form bestand auch im Palm. noch (unten II c, 50).

זָבוֹנָא (Form wie אָגוֹרָא I, 24). Auch im Syr. und Targ. „Käufer“.

יִתֵּן (hier und II b, 20). נתן hat im Aramäischen sein Perfectum verloren, nur Impf. und Infin., ausserdem das Subst. מַתְּנָא[1]) kommen vor. Interessant ist nun, dass das Palm. auch das Perf. besitzt, wenngleich nur in dem Eigennamen יַתְּנַתַּן V. 30 a, 2; 30 b, 1.

Am Schlusse der Zeile glaube ich vor // das Zeichen כ־ zu sehen.

6. הֻו = syr. ܗܿܘ (aus hâ + hû) in dieser contrahirten Form weit verbreitet. Im Syrischen viel zur Wiedergabe des griechischen Artikel verwendet (Nöld. Syr. Gr. § 228). Hier = ὁ *αὐτός*, ebenso II c, 27 הו מכסא יגבא.

Am Ende der Zeile ist יבי ganz scharf, und von einem ש sind vielleicht Spuren zu sehen; das wäre יַבִּישִׁין „getrocknete“ sc. Früchte. S. zu II c, 17.

7. מַעְלָנָא Eingangszoll, eigentl. Eingang. Gegensatz מַפְּקָנָא.

9. Da in Zeile 10 ein neuer Artikel folgt, so muss Zeile 9 sowohl die Einfuhr- als die Ausfuhrbestimmung, von der im Griechischen Z. 15 ein Rest vorhanden ist, enthalten haben.

טְעוּן חֲמָרָא *γόμος ὀνικός* Eselslast = $^1/_2$ Kameelslast. Das könnte bei uns ein Esel nicht leisten; im Orient sind diese Thiere stärker und ausdauernder, werden auch nicht blos für den Kleinverkehr benutzt. Esel als Lastthiere zusammen mit Kameelen erwähnt Josefus vita 24.

1) Dies Wort kommt auch im Palm. vor בְּנֵי מַתַּבּוֹל *φυλὴ Μαθθαβωλίων* Waddington 2579. Schröder I. II, 1. Euting 102, 2 u. s. w. Davon ist vielleicht auch der Männername מתא (V. 36 a, 3; 1, 2 *Μαθθα*. Wadd. 2571 c) abgekürzt, eine Erscheinung, die im Semitischen bei Eigennamen vielfach zu beobachten ist.

10. Das zweite Wort glaube ich mit Sicherheit ergänzen zu können; ganz deutlich steht es noch einmal II c, 38. Es ist bibl.-aram. אַרְגְּוָן, syr. ܐܪܓܘܢܐ, arab. أُرْجُوان. — ארגונא מלטא = *πορφύρας μηλωτῆ[ς]*. מלטא wahrscheinlich noch einmal II b, 17. Es wurde vorwiegend Wolle mit Purpur gefärbt (lana purpurea), seltener Baumwolle und Leinen. Purpur bildete natürlich einen der wichtigsten Artikel, die von der phönikischen Küste, namentlich von Tyrus, bezogen wurden.

מ[שׁך] nach De Vogüé's Ergänzung = III a, 16 *[δέρμα]τος*.

11. Die Zahl 8 am Ende ist sicher.

12. מִשְׁחָא בְּשִׂימָא hier und Zeile 16. 18 (?). 20. 45. II b, 48 = *μύρον*, Salbe. Eigentlich „wohlriechendes Oel", so benannt, weil Oel einen Hauptbestandtheil der Salben bildete. Zu unterscheiden von einfachem מִשְׁחָא Oel s. Z. 22. Neben einander finden sich die beiden auch Lucas 7, 46: ܡܫܚܐ = *ἔλαιον*, und ܡܫܚܐ ܕܒܣܡܐ = *μύρον*.

13. Das ב ist ganz deutlich. Nach der zweifellos richtigen Ergänzung De Vogüé's im griechischen Text *μύρον [τοῦ ἐν ἀλαβάσ]τροις ἐ[ισκομισθέντος]* muss im Palm. ein Wort für „Flaschen" gestanden haben. Ich ergänze בְּשׁוּשְׁפָּתָא (vgl. indes zu Z. 19) unter Vergleichung von Matth. 26, 7 ܫܛܝܦܬܐ ܕܡܫܚܐ ܕܒܣܡܐ sowie Marc. 14, 3 und Luc. 7, 37 ܫܛܝܦܬܐ ܕܒܣܡܐ = *ἀλάβαστρον μύρον*. Salben und Parfüms wurden in Alabasterfläschchen aufbewahrt, denn man nahm an unguenta optime servantur in alabastris (Plin. H. N. 13, 2, 3, vgl. 36, 12)[1]. Es waren Fläschchen mit langem Halse, die versiegelt wurden.

14. Mit dieser Zeile ist nichts anzufangen. Ob am Schlusse כנה oder דנה steht, ist nicht zu entscheiden.

15. Ausfuhrbestimmung für die Kameelslast in Flaschen.

17. בזק[ין] [די] ע[ז] = *[ἐν ἀσκοῖς] αἰγείοις*. זִקָּא (Targ. זִיקָא, Syr. ܙܩܐ). Trotz der masculinen Pluralform ist das Wort auch im Palmyrenischen fem., wie sich aus Z. 25 בזקין תרתן ergiebt[2]. Schläuche waren meist aus Ziegenhäuten, seltener aus

1) *Μύρον ἀλάβαστρον* schon bei Herodot 3, 20.

2) Im Syr. soll sich nach einem Zeugen bei Payne-Smith vereinzelt der Plural ܙܩܘܬܐ finden.

Kameel- und Eselshäuten. עֵז ist Stat. abs. jüngerer Bildung, wie im Hebr. und Targ., während das Syr. die ältere Form ܥܢܙ hat (arab. عَنْز).

18 und 19 müssen die Bestimmungen über die Eselslast in Flaschen enthalten haben. Das ת von שטיפתא (Z. 19) ist nicht gerade wahrscheinlich, eher steht י da. Dann könnte das Wort im Palm. masc. gewesen sein. Die letzte Zahl der Zeile ist deutlich 7.

21. Die Zahl für die Einfuhr 13 ergiebt sich aus Griech. III a, 30. Vielleicht ist nach בזקין zu ergänzen [למעלנא דכ־/// ו]; dann ist jedoch für דִי עֵז kein Platz.

22. מִשְׁחָא דִי טעון = *γόμου ἐλεηροῦ.* Griech. III a, 32. (Griech. III a, 36: *γόμου ἐλαιηροῦ*). — עֵז דִי [ע]אַרבַ [ין[בזק דִי] = *το[ῦ ἐν ἀσκο]ῖς [τέσσαρ]σι αἰγείοις.* Griech. III a, 32. 33. Da זקא fem. ist, so hat man nicht [עָא]אַרב zu ergänzen. Was die Unterscheidung von 2 und 4 Schläuchen soll, sieht man nicht recht ein. Es scheint, dass man bei den folgenden Artikeln aus irgend welchen Gründen (um die Schläuche nicht übereinander zu legen?) das Kameel bisweilen nur mit 2 Schläuchen statt mit vieren belud [1]), und dass der Tarif, um Chikanen der Zöllner entgegen zu treten, bestimmt, eine solche scheinbare Kameelslast nur mit der Hälfte zu verzollen, wie es recht und billig ist. Auf die Eselslast hat das keine Anwendung, sie ist immer = 2 Normalschläuchen [2]) (nämlich $^1/_2$ Kameelslast).

23. Nicht [נא]למעל, wofür auch der Raum zu klein wäre. Vgl. Z. 26. II b, 42 (II b, 16 מפקן). Die Zahl ist 13, nicht 10.

26. Die Zahlen ergeben sich nach Analogie von Z. 23. 24 verglichen mit Z. 29. 31.

27. ולפקנא. Fehlerhaft für ולמפ׳.

28. דְהנא. Arab. دُهْن [3]), Fett. Doch wird das Wort im Arab. oft von Oel, namentlich Luxusöl (Veilchenöl, Lilienöl u. s. w.) gebraucht. S. Bibl. geogr. arab. Index 239.

29. Hier treten zum ersten Male auch im griechischen Texte Zahlen auf. — Man erwartet למעלנא, ל ist vergessen, da das vorhergehende Wort mit ל schliesst.

1) Bei Salben aber fand das nicht statt.

2) D. i. ein Schlauch, so gross, wie man ihn aus einem Ziegenfell machen kann.

3) Syr. ܕܘܗܢܐ. Targ. דּוּהֲנָא und דִיהֲנָא Fettigkeit.

32. De Vogüé hat am Ende ///. Der Kopf des Fünfers ist zwar nicht deutlich, doch weist der Schaft eher auf ל als auf /. Da ferner die Zahlenverhältnisse dieselben wie beim vorigen Artikel sind, so muss es //ל heissen; ebenso bei der Einfuhrtaxe.

Die folgende Tabelle veranschaulicht meine Zahlenergänzungen für die drei letzten Artikel.

Salbe.

	Verpackung	Zeile	Import (Denare)	Zeile	Export (Denare)
Kameelslast	Flaschen	13	24 + 1 [1])	15	12 + 1
„	Schläuche	17	12 + 1	17	[6] + 1
Eselslast	Flaschen	19	[12] + 1	19	6 + 1
„	Schläuche	21	[12] + 1	21	6 + 1

Oel.

	Verpackung	Zeile	Import (Denare)	Zeile	Export (Denare)
Kameelslast	4 Schläuche	23	12 + 1	24	12 + 1
„	2 „	26	[6 + 1]	26	[6 + 1]
Eselslast	(Schläuche)	27	6 + 1	27	[6 + 1]

Fett.

	Verpackung	Zeile	Import (Denare)	Zeile	Export (Denare)
Kameelslast	4 Schläuche	29	12 + 1	29	12 + 1
„	2 „	31	6 + 1	31	[6 + 1]
Eselslast	(Schläuche)	32	[6 + 1]	32	[6 + 1]

Von Z. 32 an hat der entsprechende griechische Text eine grosse Lücke und ist erst zu Z. 41 des aramäischen wieder zu identificiren.

33. De Vogüé ergänzte מן טעו[נא די] מלי׳, doch steht vor מלי׳ deutlich ein א. Es ist mit Schröder טעו[ן נונ]א, oder (des Raumes wegen) טעו[ן נוני]א zu lesen. — Mit der phönicischen Küste muss ein schwunghafter Fischhandel bestanden haben (vgl. Nehemia 13, 16), desgleichen mit Palästina. Die Tiberiasfische waren berühmt und bildeten in Palästina selber einen wichtigen Handelsartikel. Gesalzene Fische wurden gern gegessen. מְלִיחַ „gesalzen" ist als Substantiv ohne weiteres „gesalzener Fisch".

Das Folgende ist unklar.

41. Schröder hat zu dem griechischen [ϑ]ρέμματος III b, 21 das aramäische Wort gefunden. Lies אִמְּרָא, Syr. ܐܶܡܪܳܐ, Targ. אִמְּרָא, arab. إمّر. — חַד, das Fem. חֲדָא II b, 10.

46. Die Lesung איתא mit Jod hier und Z. 47 steht fest. Es ist das aus dem Targ. und Samar. bekannte אִתְּתָא „Frau" (auch

1) 24 Denare für die Waare, 1 Denar für das Thier. Siehe II c, 21.

das Mand. ענתא ist mit i Vocal zu denken). Das i ist kurz, trotz des Jod, welches hier schon reiner Vocalbuchstabe ist [1]). — Weiteres über solche Steuern im römischen Reich bei Dessau 517.

47. דִּנָרָא. Dieselbe Schreibung V. 6, 3. Zolltarif IIc 3. 7. 11. Dies ist die regelmässige Transscription von *η*; das nur hier vorkommende דינר ist Ausnahme.

48. תְּמָנְיָא die feminine Form zu dem Masc. אסרין. Ich gebe bei dieser Gelegenheit eine Liste der bisher bekannt gewordenen palm. Zahlwörter.

Masc.	Fem.
1. חַד Zt. IIa, 41. 47. IIb, 19.	חְדָא Zt. IIb, 10.
2. תריהון V. 1, 1. תרויהון V. 2, 2. Petersb. 2, 1.	די תרתיא V. 16, 1 „zum zweiten Male". תרתן V. 95, 2. Zt. IIa, 25. 30. IIb, 8.
3. —	תלת in תלת מאה 300. V. 6, 4.
4. ארבעא Zt. I, 13. IIc, 39.	אַרְבַּע Zt. IIa, 22. 28.
5. חַמְשָׁא Eu. 4, 1.	—
6. שִׁתָּא V. 8, 4. Zt. IIb, 1.	?[ת]וְשֵׁ (עשר) Zt. IIb, 20.
7. שַׁבְעָא V. 11, 3.	—
8. תְּמָנְיָא Zt. IIa, 48. 49.	—
9. —	תְּשַׁע (?) Zt. IIb, 21.
16. —	עֲשַׂר וש[ת] (?) Zt. IIb, 20.
300. תלתמאה V. 6, 4.	
10000. רבו V. 17, 5.	

Ferner עשרתא Dakaproten Zt. I, 20.

Wie Nöldeke, Beiträge S. 102, bemerkt hat stehen die Zahlwörter im Palm. nach dem Gezählten. Eine Ausnahme findet sich Zt. I, 26.

Zweite Columne.

1. [ש]תָּא. ἕξ.

2. Die Ergänzung nach dem Griech. *ἀσσάρια* ς.

3. ח[נו]תא ו. Nicht ganz sicher. Das Wort für „Schuster" ist im aramäischen Texte nicht erhalten. חנותא entspricht hier und Z. 5 dem *ἐργαστηρίου* IIIb. 32. 35. Es bedeutet zwar eigentl. Laden, dient aber bisweilen zur Wiedergabe von *ἐργαστήριον* (Siehe Payne-Smith s. v.), wie andrerseits ܐܶܪܓܰܣܛܺܝܪܺܝܢ durch ܚܳܢܘܬܳܐ erklärt wird.

1) Verschieden hiervon ist das Jod in מדיתא. — Die andern Formen von איתא im Palm. אתתה seine Frau V. 33 a, 4. Mordtm. 3, 4. — St. cstr. אתת V. 51, 2. 52, 1. 53, 3 u. s. w.

6. יזבן kann neben תאיב[י]ל nur Reflexivpassivum sein und steht für *יתזבן.

7. Die ersten Zeichen in ימנתיא sind nicht ganz sicher, durch das griechische *ἱματιοπῶλαι* IIIb 38 wird die Ergänzung [ח]ימנתיא nahe gelegt, doch bleibt die Lesung נחתיא nicht ausgeschlossen.

די הַפְּכִין *μεταβόλοι*.

יהִן hier und Zt. IIc, 10 gehört zu den Formen, in welchen die alte defective Schreibung erhalten ist. Daneben Zt. IIc, 49. V. 71 u. s. w. יהון (vgl. die Schreibung des Suffixes הון).

מוט מַכְּסָא. Hierauf folgt keine Zahl, hat auch keine dagestanden, ebensowenig im Griech., IIIb, 39 (vgl. Dessau 516), wo der Schluss der Zeile heisst: *τὸ ἱκανὸν τ[έλ]ος* „die gebührende Steuer". Die Worte besagen, dass eine bestimmte Taxe für die Kleiderhändler nicht bestand. Zu מוט ist Syrisch ܡܘܛܐ „das Schwanken" zu vergleichen, מכסא (מוט oder) מַוט heisst also „Schwanken der Steuer" und wird von einer gewissen Steuerklasse und dann den Leuten, welche ihr angehören, gesagt. Aehnlich Hbr. מוֹדַע Bekanntschaft und Bekannter u. a.

8. = Griech. IIIb, 40. תַשְׁמִישׁ = *χρήσεος*. Christl.-pal. und Trg. תַשְׁמִישָׁא und (Trg.) תַשְׁמִישְׁתָּא, Syr. nur ܬܫܡܫܬܐ. — Für [מי[א ist unmöglich Platz, es kann nur [מי[geheissen haben, was als Singular zu nehmen ist, wie höchst wahrscheinlich im Mand. מאי (Nöldeke, Mand. Gr. § 148). — ע///כ־ = Griech. *ω*. (800). Das Zeichen כ־ vor einer kleineren Zahl bedeutet 10, nach einer solchen 100. Sehr instructiv ist die Stelle V. 37, 3: ////כ־כ־//// = 414. — 800 Denare für einmaliges Benützen der Quelle wäre natürlich zuviel, in der That hat der griech. Text noch *ἑκάστου ἔτους*. Palmyras Wasserreichthum war berühmt, seine Quellen waren bei dem Oasenmangel der syrischen Wüste ein Schatz. Man war z. B. gezwungen von Damascus nach Babylon über Palmyra zu reisen Jos. Ant. 8, 6, 1. Noch heute müssen die Karawanen von Damascus nach Bagdâd über Tudmur, weil sich auf der directen Route zu wenig Wasser findet. Reste der alten Wasserleitung haben sich erhalten; in der grossen Säulenreihe, mitten auf der Strasse, befindet sich eine grosse, runde Oeffnung, offenbar von einer Cisterne, die zur Wasserleitung gehörte (Baedeker-Socin 550). Sachau fand die Trümmer einer Wasserleitung an verschiedenen Stellen der Strasse von Damaskus nach Palmyra (Reise in Syrien und Mesop. S. 23. 55).

9. חטא. Im Syr. ist der Sing. ܚܛܬܐ, Talm.-aram. חיטתא, arab. حِنْطَة. Man könnte hier חִטַּא (Plural) lesen, was im Aram. bei diesem Worte sehr beliebt ist[1]).

10. Man erwartete מדי די דמא. מדי ist relativisch gebraucht (wie Zt. IIc, 29 מְדֵי הֲוָ[ת] שָׁקְלָא „soviel wie sie nimmt"). — ארחא ist im Aram. (auch Targum!) Fem. — Es handelt sich um die Nahrungsmittel, welche die Karawanen zum Selbstgebrauch bei sich haben.

11. כדי statt דִי (ὅς) zur Wiedergabe des griech. Conjunctivs (εἰσαχθῇ) ist nicht übel.

יִתְאֵיַעַל (gegen יִתְאַעַל Zeile 6). Das ע ist in der Aussprache übergangen worden und zwischen a und e ein Jod eingedrungen.

Dessau S. 514 flg. hat erkannt, dass aus dieser Angabe die sonst ganz räthselhaften Zahlenverhältnisse II a, 13 flg. (vgl. die Tabelle S. 48) zu verstehen sind, es ist gewiss der Zoll für das Transportthier dazugeschlagen.

12. קִלְקִיס. Das Jod ist deutlich. Das ξ im Auslaut von Κίλιξ wurde aufgelöst[2]). Ueber בר חרי s. Sachau Z. D. M. G. 35, 738. Zur ganzen Stelle s. Dessau S. 514.

15. [מכס]יא ergänzt Schröder, der als Uebersetzung ganz entsprechend vorschlägt „die Zölle, welche pachtete vordem Marinus der Hegemon".

17. מלטא wage ich nicht mit Sicherheit zu lesen.

19. Das erste lesbare Wort heisst viell. [ית]ביצא. — מדיא „Scheffel", IIb, 21 מדא. Das lat. modius ist mit dem aram. Worte für „Maass, Ausdehnung" zusammengefallen[3]). — קסטון. In derselben Schreibung Geop. 51, 23 ܩܣܛܘܢ (Mittheilung des Herrn Prof. Nöldeke) sonst auch ܩܣܛܐ, ܩܣܛܘܣ, קִשְׁט (Mišnâ), قِسْط. Die Formen mit s werden aus dem griech. ξέστος entlehnt.

1) Im Targum scheint sogar nur der Plural vorzukommen.

2) Eine ähnliche Auflösung mit Umstellung des Vocals enthält כְּסוּרְיָא Midraš Levit. r. s. 18 g. E. (s. Levy), sprich Kesorjâ, statt ĕksorjâ = ἐξορία, Verbannung.

3) Dem Syr. ist das Wort fremd. Es wäre übrigens denkbar, dass es unabhängig von modius schon zur Bedeutung einer bestimmten Maasseinheit gelangt wäre. Vgl. das arab. مُدّ, das nach dem Kâmûs so viel ist, wie ein Mann mit beiden Händen zusammen fassen kann.

standen sein. Man kannte arabische, syrische und indische Kostwurzeln, sie sind im Orient noch heute geschätzt, bei uns aber verschollen. S. Löw, aram. Pflanzennamen Nr. 305.

20. Nach עשר steht ו, nicht י. Das darauffolgende ש ist nicht ganz sicher. Ist עשׂר ושׂת zu lesen [1]), so liegt im Palm. eine Zählmethode vor, wie sie im Nabat. durchweg, dann vor allem im Mand., vereinzelter im Syr. Phön. Aeth. und Tigre angewendet wird. Vgl. Nöld. Mand. Gr. § 152. — יחבעיא. Statt ע könnte an ל gedacht werden, doch liegt auf dieser Inschrift der untere Theil des ל immer etwas nach rechts.

21. תשׁע. Das ת ist zweifelhaft [2]). — סְסְטַרְטִין Plur. von סְסְטַרְטָא, nicht etwa = *σεστέρτιον*.

22. Ueber einen Salzzoll = Griech. III c 22 *ὅς ἂν ἅλας*. Von Salzzöllen in Syrien berichtet auch 1 Macc. 10, 29. 11, 35. Die Umgebung Palmyras ist als salzreich bekannt. Abulfeda spricht von dem salzreichen Boden in der Nähe Palmyras (Grimme, Palmyrae fata quae fuerint tempore muslimico S. 28). Salzseen und Salzhügel bei Bädeker-Socin, S. 541.

23. Anfang = Griech. III c, 23 *Παλμυρη[ν]ῶν*. — יכילנה = *παραμετρησάτω* III c, 23. √ כיל. Muss wegen des י Afel sein „messen". Syr. ܐܟܝܠ bezw. ܐܟܝܠ (Nöld. Syr. Gr. § 177 D). Das נ deutet gewiss nicht auf die 3. Pers. Plur., û wäre plene geschrieben. Es ist 3. Pers. Sing. mit Nun energicum, das sich nicht blos im Hebr. und Arab., sondern auch im Aram. findet [3]), also auch fürs Palm. angenommen werden darf. Lies יְכִילִנֵּה. — Das Folgende könnte ל[כל מדי]א = [*εἰς ἕκ*]*αστον μόδιον* III c, 24 sein.

24. Der Hegemon könnte Kilix gewesen sein.

25. חֻשְׁבָן. ܚܽܘܫܒܳܢܳܐ. Talm. und Targ. חושׁבָּנָא, حُسْبَان.
Das Nomen steht ferner II b, 37. II c, 16. 34. Das Verbum לְמִתְחַשְּׁבֵי II c, 4. בְּנֵי תַדְמֻרְיָא wäre sehr auffallend, aber weder das י von בני, noch das א von 'תד ist sicher. — Von hier ab

---

1) Dann kann allerdings das Gezählte nur ein Fem. sein, also nicht As oder Denar.

2) Auch hierzu gehört ein Fem. Die Taxe steht erst am Ende der Zeile. Es lässt sich nicht sagen, worauf die Zahlen gehen.

3) Bibl.-aram. im ganzen Impf., ebenso Samarit. z. B [samarit.] neben [samarit.]; [samarit.] (Petermann S. 32), christl.-paläst. ܢܣܒܢܗ, ܢܬܠܒܢܗ (Nöld. Z. D. M. G. 22, 506); auch im Syr. Reste davon. Im Mand. und Talm. ist das נ sogar ins Perf. gedrungen. Nie aber tritt es im Sing. an. Vgl. Nöld. Mand. Gr. § 197.

steht im Griech. Texte viel, was der palm. Text nicht aufnahm, andrerseits hat das Palm. in der zweiten Hälfte von II 3 gewiss mehr als das Griech. in IV 2.

26. Die Ergänzungen sind von Schröder.

28. Der Schluss der Zeile ist sehr zweifelhaft. Das letzte א finde ich auf dem Abklatsch nicht.

29. מִשְׁתַּתְּפ schliesst sich den targ. Formen an, während das Syr. ܫܲܘܬܸܦ und ܐܸܫܬܲܘܬܲܦ bildet.

30. רגלין s. zu IIa, 2. — פָּרַע Part. Peal. auch IIc, 30. Hierzu das Fem. פָּרְעָא תֶּהֱוֵא IIb, 44. Das Impf. יפרע IIb, 32.

33. Am Ende (nach ע) // oder ///; auf dem Abklatsch ist Nichts zu sehen.

35. Die erste Zahl ist 10, für 12 ist kein Platz; das ע der zweiten Zahl ist Vermuthung Schröders.

43. עמרא. Trg. u. Syr. ܥܲܡܪܳܐ. Hierzu wurde passend *ἐρίων* IVa, 27 gestellt. — Vor dem zweiten א steht ein mit ihm ligirter Buchstabe, vermuthlich ב. — Von ///ד ist auf dem Abklatsche nichts zu sehen.

45. לְמַפָּקָא בָּתַר = *ἐξαγ[όντω]ν πράσσειν ὕστ[ερον]* IVa, 34.

46. כְּוָת הֲוַר סְפּוּ[ן] = *[ὡς συν]εφωνήθη.* IVa, 35. Vgl. IIc, 14 דִּי אַף הֲוַר סְפִּין = *ὡς καὶ συνεφώνησεν αὐτοῖς*; IIc, 45. 50.

Der Vorschlag „italische Wolle" zu übersetzen und im Griech. IVa, 33 *ἐ[ρίων ἰτ]αλικῶν* zu ergänzen gründet sich auf die Lesung עַמְרָא, doch ist das ע durchaus unsicher.

47. לְמַפְּקָא Plur. Masc. Part. Afel. = *[α]ὐτῶν ἐξαγ[όντων]* IVa, 35. — Zu בטען s. Duval J. A. 1883 II 539. — Schröder ergänzt im Griech. *[ἁμάρ]τημα.*

Dritte Columne.

2. Das Wort nach נמוסא muss = *ἐσφραγισμένῳ* IVa, 40 sein. Gegen [ד]ציפא spricht, dass diese Wurzel nirgends in der hier erforderlichen Bedeutung vorkömmt. Man möchte an [ג]ליפא denken, doch ist der zweite Buchstabe kaum etwas anderes als ח oder צ.

3. קַצָּבָא. Syr. ܩܰܨܳܒܳܐ der Fleicher. — אַפֵּי דֵּנַר = *εἰς δηνάριον* IVa, 41, vgl. אַפֵּי אַסַּר Zeile 6 = *πρὸς ἄσσαρον* Zeile 43. אַפֵּי kann also im Palm. ohne die in den andern aram. Dialecten beliebte Verbindung mit proclitischen Präpositionen gesetzt werden

(ܠܘܬ ܠܗ u. s. w.). So wird ferner im Palm. בַר II c, 20 (auch wohl 12) und גַו II c, 7 gebraucht. — Zur Sache vgl. Dessau 520. Bei Erhebung dieser Abgabe soll Reichswährung zu Grunde gelegt, nur unter einem Denar in Localkupfermünze gezahlt werden.

4. Den Infinitivauslaut û theilt das Palm. mit dem Syr. und Christl.-paläst., während das Bibl.-aram. â, Mand. Talm. Neusyr. ê aufweisen. Germanicus war in den Jahren 17—19 n. Chr. im Orient. Sein dortiger Aufenthalt ist für Palmyra schon deshalb von Bedeutung, weil er freundliche Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreiche herstellte.

5. סטטילס, man erwartete סטטילים (*Στατείλιος*) vgl. יולים Julius, אורלים Aurelius.

6. הא ein Flickwort zur Verstärkung. Ebenso steht הו (דכרנא דנה די הו יקר בית עלמא V. 36 b, 1; 63, vgl. ܗܘ im Syr.) und הי (לטעינתא הי Zt. II c, 10). — Vor מַכסַיָא (*τὰ τέλη*) ist Platz für יהן; die Construction wäre allerdings hart. Ein ל ist vor dem מ nicht sichtbar.

7. גַבַן Plur. Part. Pass. Peal. מַכסָא *ὁ τελώνης*. — גַו מִן = *ἐντός*, innerhalb. Die übrigen aram. Dialecte kennen diesen selbständigen Gebrauch von גַו nicht (ܒܓܘ. ܠܓܘ u. s. w.), erst das Neusyr. hat ܓܘ und ܓܘܼܐ ܕ als Präposition (Nöld. Neusyr. Gr. S. 172. 179). Arab. جوا Adverb. „innen“. Vgl. אפי Z. 3. Doch steht II c, 47 לגו מן.

8. קַ[ר]בַן = *κέρμα* IV a, 45. Vgl. Ev. Joh. 2, 15 ܩܶܪܡܳܐ = *κέρμα*. — יְהֵא. Die Form mit Ausfall des Waw kommt fast in allen aram. Dialecten neben der vollen Form ohne Unterschied der Bedeutung vor und ist nicht etwa blos jussivisch, wie andrerseits יהוא auch im Palm. als Jussiv erscheint. — Lies גָבֵא, Part. Act. Peal.

9. מִשׁתַדַן. Ethpeel von שׁדא.

10. לְטַעְמָתָא = *τῶν βρωτῶν*. Syr. ܛܥܡܬܐ. ܛܥܡܬܐ Geschmack und Speise. طعمة Speise. — אַקִימַת De Vogüé und Schröder vermuthen wohl mit Recht, dass hier ein Citat aus dem Briefe des Germanicus vorliegt.

12. מְדִי = *ὅταν* IV a, 48. — מַאפַק Part. pass. Afel. Das א hat sich hier wenigstens in der Schrift gehalten, während es sonst übergangen ist. — Auf das zweite מ der Zeile folgt kein ע. Der vorhandene Strich ist für ein ע zu stark geneigt und fährt unter die Zeile, ist also ein Fehler im Stein. תחומא. S. zu II a, 2.

13. מַפַּק aus *מְאַפַּק. — קִרְיָא, vgl. den syr. Plur. st. emph. ܩܘܪܝܐ, bedeutet sowohl Dorf als Stadt, aber doch vorwiegend die kleineren Ortschaften wie hier *χωρία*.

15. אִסְטְרֹבִילָא = *Κώνου*, was ganz dasselbe ist, s. Löw, aram. Pflanzennamen S. 57 d, 58 h, 60 Ende von No. 32. Nach Schröder werden Pinienzapfen noch heute im Orient viel verzehrt.

16. עָלֵל. Uncontrahirte Form eines Verbums ע״ע. So hat das Hebr. הָלַל, סָרַר u. s. w., viel zahlreicher noch sind die uncontrahirten Formen im Neuhebr. Das Syr. bildet den ganzen Ethpeel in dieser Weise; das Bibl.-aram. das Kethibh עללין (lies עָלְלִין) Dan. 4, 4. 5, 8. (kᵉrê עָלִּין), עללת (lies עָלְלַת) Dan. 5, 10. (kᵉrê עַלַּת) und תַּטְלֵל Dan. 4, 9; das Sam. z. B. ܥܠܠ (Perf. und Part. Peal) u. a.; das Targum אַטְלֵל, עָלְלִין Genes. 6, 4 in einigen Ausgaben, u. s. w.; der Talmud עלל u. a.; das Christl.-pal. die Participien ܥܠܠ und ܥܠܠ (Nöld. Z. D. M. G. 22, 503 unten). Die uncontrahirten Formen sind damit im Aram., namentlich für עלל, zur Genüge belegt.

לְכֹל דִּי עָלֵל לְחֻשְׁבַּן תַּגְּרַיָּא wörtlich: Alles, was in die Rechnung der Kaufleute eintritt. *ὅσα εἰς ἐμπορείαν φέρεται*. Aehnlich Hebr. עָלָה עַל לֵב. — Ausgenommen scheinen die auf eignem Grundstück gewachsenen und von den Besitzern verbrauchten Früchte.

17. לִיבִישׁ. Zur Vocalisation: Syr. ܝܒܝܫ. *ξηρόφορτον* vgl. II a, 6 und s. Dessau S. 513.

20. בר מן תחומא = *ἔξωθεν τῶν ὅρων* vgl. Z. 12.

21. אַשַּׁר. *ἐσημιώσατο* IV a, 56.

22. קֻרְבֻלוֹן. Gnaeus Domitius Corbulo. Ueber die Persönlichkeit dieses tüchtigen Legaten von Syrien s. Mommsen Röm. Gesch. V. 388 flg. כַּשִּׁירָא ist wie *κράτιστος* Titel geworden.

23. Der Inhalt ist unklar. Wenn גלדיא richtig ist, so liesse sich denken, dass Kameelhäute, welche zum Zudecken der Waaren dienen, zollfrei sind. Vielleicht gehören die undeutlichen Zeichen vor די מכס den Wurzeln חפא und כפר an. — די muss hier die indirecte Rede einführen, wie man auch aus על (Anfang der Zeile) ersieht, das sonst מן lauten müsste. Vgl. II c, 32. על מלחא אתחזי לי די.

24. Vielleicht ist zu lesen עִשְׂבַ[יָּ]א [דִּי אָסַ]יָּתָא „Kräuter der Aerzte". עשבא steht auch sonst in diesem Sinne. Baba Bathra 74 b עשבי כמתרי heilkräftige Kräuter.

26. עַלִּימְתָא = [ἑ]ταιρῶ[ν] IVb, 5. — Um einen Sinn zu erhalten, muss man בנמוסא lesen. Das ב ist in der Inschrift vergessen. מרתא ist räthselhaft. Herr Prof. Nöldeke schlägt vermuthungsweise vor es = מָחְוָא zu nehmen. Das ת von פשקת steht auf dem Rande und fehlt dadurch auf den früheren Transscriptionen. Die folgenden Zeilen gehören zum Inhalt des Edictes (wohl desjenigen des Corbulo).

28. תהוה mit ה, vgl. דנה (aber Eu. 5, 3 דנא).

29. אַדְרַטְיָא [ὀνδριάντες] mit Assimilation beider n. Die syr. Formen siehe bei Payne-Smith, die talmudischen bei Levy. Auf einer edessenischen Inschrift ܐܢܕܪܝܐ Z. D. M. G. 36. 154. 156. Nirgends ist das Wort so verstümmelt wie im Palm. Es bildet hier die Erklärung zu צלמי נחשא.

31. מלחא ist auch im Palm. ein Fem. (תהוא Z. 32, הויא Z. 35).

32. Vgl. zum Folgenden Dessau 518.

35. Vielleicht מִבֵּם [דִי מְ]לְחָא.

43. Zur Erklärung von שלחא hat man die Wahl zwischen „Waffe“ (Hebr. שֶׁלַח, targ. שִׁילְחָא, arab. سِلَاح), „Bienenkorb“ (Syr. ܫܠܚܐ) und „Balg, Haut“ ($\sqrt{}$ שלח häuten, arab. سَلْخ Balg).

50. Schröder liest zu Anfang der Zeile כפין. — אן יצבא = ἐὰν θέλῃ.

Nachträge.

Zu S. 411, Anm. 3. Auch im Palm. erscheint das נ im Perf. חסכנון V. 6, 3. עדרנון Eut. 103, 4. (Singular).

Zu על לחשבן IIc. 16, vgl. Syr. ܡܣܟܡ ܥܠ ܚܫܒܐ.

Ossetica.

Von

R. v. Stackelberg.

A. Bemerkungen zum Volksglauben der Osseten.

Der ossetischen Volksreligion — wie dieselbe bis etwa in die Mitte dieses Jahrhunderts bestand — liegt zum grossen Theil älteres Christenthum zu Grunde. Dass dieses Christenthum von Grusien aus gepredigt wurde, deuten nicht nur die Bezeichnungen der auf den Gottesdienst bezüglichen Dinge — vgl. oss. *dzuar* grus. *ǰwari* Kreuz, oss. *zeti* grus. *zeti* Oel, oss. *zangarag* grus. *zangalaki* Glocke, oss. *marxo*, grus. *marxwa* Fasten, oss. *sabat* grus. *sabati* Samstag — sondern auch die Ueberlieferungen der Osseten selbst an, indem sie die Erbauung der ossetischen Kirchen der grusischen Königin *Tamara* (1184—1212) zuschreiben. Vgl. Miller, Ossetische Studien III Moskau 1887 p. 34 (Russisch). Auch hat sich in der Kirche von Nuzal in Ossetien noch eine grusische Inschrift erhalten (Pfaff, Reise durch die Schluchten von Nordossetien im *Sbórnik swédenjio Kawkáze* Bd. I p. 127 ff). Ueber die sonstigen geschichtlichen (?) Beziehungen der Grusier zu den Osseten vgl. Brosset, Historie de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX siècle I ère partie Petersburg 1849 und Miller a. a. O. Bnd. III Kapitel I—III.

Auch in den Namen der meisten Gottheiten oder Geister, welche bei den Osseten verehrt wurden und zum Theil wohl noch jetzt verehrt werden, hat man längst Heilige der christlichen Kirche erkannt: so in dig. *Vas-Kërgi* iron. *Vas-türdži* den heiligen Georg, in *Tutür* den heiligen Theodor, in *madü Mairam* (wörtl.: Mutter Maria) die Gottesmutter, in dig. *Kiristi* iron. *Čürüstü* Christus, in *Jelia* und *Vatzilla* den heil. Elias, in *Vatz-Nikkola* den heil. Nicolaus. Vgl. hierüber Miller a. a. O. II p. 235 ff., Hübschmann, diese Ztsch. 41, p. 532 flg. Doch giebt es neben diesen noch andere ossetische höhere Wesen, deren Bezeichnungen bisher noch nicht genügend erklärt worden sind. Im Folgenden soll versucht werden, einige dieser bisher unerklärten Namen zu deuten.

1) *Donbüttür*, auch *donbedtür*, *donbittir* im ironischen (tagaurischen) Dialect, im (alterthümlicheren) Digorischen aber *donbëttür*

heisst der Wassergeist der Osseten. Er lebt im Wasser und die Fischer beten zu ihm (vgl. Miller a. a. O. II p. 249, Hübschmann, a. a. O. p. 536). Die erste Silbe weist das ossetische Wort für Wasser, *don*, auf; die beiden letzten — iron. *büttür* etc. dig. *bëttär* — sind bisher unerklärt geblieben. Mir scheint es, als ob dieselben den Namen des — Apostels — *Petrus* enthielten. Schon der unregelmässige Lautwandel iron. *ü* = dig. *ë* in der ersten und iron. *ü* = dig. *ä* in der zweiten Silbe (iron. *ü* entspricht lautgesetzlich dig. *u* oder *i*) deutet darauf hin, dass wir hier kein rein ossetisches Wort vor uns haben. Die grusische Form für *Petrus* ist *Petre*, welchem digorisch *Pëttär* entsprechen würde. Der Schlussvocal fiel, der Neigung des Ossetischen zufolge, aus, wie sich dies auch bei anderen älteren Fremdwörtern findet; vgl. grus. *ǰwari* osset. *dzuar* Kreuz etc. Aus *Petre* wurde also *Pëtr*, hieraus aber durch Einschiebung von *ä Pëttär*, da ein auf Consonant *tr* endigendes Wort im Ossetischen nicht vorkommen darf[1]). Aus *Don-Pëttär* musste aber *Don-Bëttär* werden, da den ossetischen Lautgesetzen gemäss *p* zwischen Nasal und Vocal zu *b* wird (vgl. Miller a. a. O. II p. 85, 5). Fragen wir nun, wie gerade der Apostel *Petrus* zum Wassergotte und zum Schutzgeiste der Fischer werden konnte, so finden wir die Antwort darauf in den Evangelien. Aus den Evg. Matth. 4, 18 und Marc. 1, 16 geht hervor, dass *Petrus* vor seiner Berufung zum Apostel Fischer war und Luc. 5, 4—10 ist von dem Fischzuge Petri die Rede. Weiterhin berichtet uns Matth. 14, 25—31 vom Gange des *Petrus* auf dem Meere, wobei letzterer versank und von Christus herausgezogen wurde. Auch bei den Russen wird Petrus der Fischer „*Pjotr rüibolów*" verehrt. Der Plural „*Donbüttürtä*" wird von den Osseten zur Bezeichnung von weiblichen Wassergeistern gebraucht (vgl. Miller a. a. O. I p. 72 Zeile 15 von oben). In ganz ähnlicher Weise werden auch die Plurale der ursprünglichen christlichen Heiligen *Vatzilla* und *Vastürdži* angewandt, und zwar zur Bezeichnung von Geistern, die sich im Kampfe mit den *Nart* befinden, vgl. Ztsch. 41, p. 534. So scheint es denn, dass wie die übrigen Heiligen der christlichen Kirche bei den Osseten allmählich zu Volksgöttern wurden, so auch Petrus vom Schutzheiligen der Fischer sich in den Wassergeist verwandelte.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass in den uns vorliegenden ossetischen Evangelien und übrigen christlichen Texten der Apostel Petrus der ursprünglichen grusischen Form gemäss *Petre* heisst. Die Form *Pëttär* (dig.), *Püttür*, *Pedtür*, *Pittir* (iron.), welche die volksthümliche, dem ossetischen Sprachgeist gemässe wäre, würde sich dem conventionell-kirchlichen *Petre* gegenüber analog verhalten, wie deutsch-volksthümlich *Peter* zu lat. *Petrus* griech. *Πέτρος*.

1) Das von Miller a. a. O. II p. 78 angeführte *catr* Zelt wird, wie mir Hr. Professor Miller mittheilt, *catär* ausgesprochen und ist wohl späte Entlehnung.

2) *Alaurdi* (dig.), *Alardü* (iron.) nennen die Osseten den Geist, welcher die Pocken sendet. Der Glaube an einen besonderen Geist der Pocken — vor Zeiten der gefürchtetsten Krankheit im Kaukasus wegen ihrer Ansteckungsfähigkeit — findet sich auch bei anderen kaukasischen Völkern. So stellen sich nach Miller a. a. O. II p. 251 die Armenier die Pocken „als einen blatternarbigen, geflügelten Jüngling vor" und von den Grusiern heisst es bei Dubrowin Geschichte des Krieges und der Herrschaft der Russen im Kaukasus Band I Buch 2 p. 173 (Russisch) Petersburg 1871: „Die Pocken gelten bei den Grusiern für eine Gesellschaft höherer, mit Verstand begabter Geister, welche unbedingt jeden heimsuchen". Auch bei den Abchasen berichtet uns Dubrowin a. a. O. p. 30 von *zus-chan*, dem Geist der Pocken. In dem Liede an Alardü, welches uns Miller in seinen ossetischen Texten p. 102 bringt, (vgl. Ztschr. 41, p. 537) wird derselbe als der Lichte (*rūxs*) Goldene (*süzghärīn*) Geflügelte (*bazürgin*) bezeichnet, seine Flügel werden noch besonders „golden" genannt. Prof. Miller nimmt Osset. Stud. II p. 250 an, dass das Epitheton „golden" wohl eine Erinnerung an die goldgeschmückten Heiligenbilder sei. „Und auch der Name *Alardü*" (dig. *Alaurdi*), meint derselbe Gelehrte ibidem p. 251, „klingt nicht ossetisch und stellt wahrscheinlich eine Verstümmelung von etwas Ausländischem dar". Und gewiss hat er darin Recht, wenn, wie ich vermuthe, digorisch *Alaurdi* auf den Namen des grusischen Ortes *Alaverd* bei Tiflis zurückzuführen ist, wo eine in ganz Grusien besonders verehrte, Johannes dem Täufer geweihte Kirche sich befindet. Bekanntlich ist es in der griechisch-orthodoxen Kirche Brauch, zu dem Namen des Heiligen den Ort hinzuzufügen, an welchem eine besonders heilige Kirche steht, wobei der Name des Ortes allein (ohne Hinzufügung des Heiligen) gebraucht wird. Vgl. russisch „Iwerskaja" „die iberische", (sc. das iwerische Heiligenbild der Mutter Gottes), Kazánskaja (ebendasselbe von Kazán) u. s. w.; bei den Grusiern soll allein der heil. Georg nach Dubrowin a. a. O. p. 167. 63 Beinamen je nach den Orten seiner Verehrung haben. Der Kirche von *Alaverd* wird nach Dubrowin a. a. O. p. 143 Heilkraft für alle Krankheiten zugeschrieben, so dass am 15. September, dem Festtage der Kirche, Massen von Kranken sich dort versammeln, besonders Frauen, „welche auf den Knien die Kirche umkreisen, dieselbe mit Fäden umgeben und um Gesundheit für ihre Kinder und kranken Verwandten bitten". *Alaurdi*, *Alardü* gilt auch speciell für den Heiligen der Frauen bei den Osseten (Miller a. a. O. II p. 250). Bei den Tuš, welche den Osseten benachbart sind und deren Volksglauben dem der letzteren im Grossen und Ganzen zu entsprechen scheint, ist Johannes der Täufer von *Alaverd* (nach Dubrowin a. a. O. p. 299) einer der Heiligen, welche besonders angerufen werden; ib. p. 300 wird berichtet, das Fest dieses Heiligen werde am zweiten Osterfeiertage begangen bei den Tuš, während das Fest des *Alaurdi* bei den

Osseten in der Thomaswoche — der Woche nach Ostern — stattfindet. Nach Miller a. a. O. II p. 251 und 275 ist dem *Alardü* ein Baum beim Aûl *Galiat* und eine Bethütte (oss. *kūwändon* Bethaus) beim Aûl *Zgit* geweiht. Darnach hätte der Volksglaube den Namen eines christlichen Heiligen, — vielleicht auch den einer Kirche oder eines wunderthätigen Heiligenbildes — welchem besondere Heilkraft gegen Krankheiten zugeschrieben wurde, auf den Geist derjenigen speziellen Krankheit übertragen, welche das Volk am meisten fürchtete.

3) *Fälwära* gilt für den Schutzgeist der Schafheerden. Doch kommt der Name Fälwärá in Millers Texten p. 96, Zeile 20 von oben geradezu im Sinne von Schutzgeist überhaupt vor. *Vädäi árdämä Digóron läg cidjin kanúi mudbíndzitä ma kówui sä fälwärá Anigólän.* Von dann an bis jetzt ehrt der digorische Mann die Bienen und betet zu ihrem Schutzgeist *Anigol* (digorisch). Vgl. diese Ztsch. 41, p. 537, Anm. 2. Das Wort erinnert lautlich an das Pārsi *ferver* Pehlevi *feroher* (aw. fravaši) und die Bedeutung scheint auch zu stimmen. Unterstützt wird diese Vermuthung übrigens noch dadurch, dass nach Miller a. a. O. II. p. 263 bei den digorischen Osseten der 6. Monat *Fälwära* heisst „ungefähr der zweiten Hälfte des Mai und der ersten des Juni entspricht" — was dem فروردين *Ferverdin* der Perser mindestens sehr nahe kommt. Wie konnte aber ein Wort aus dem Mittelpersischen ins Ossetische eindringen? Mir scheint es möglich anzunehmen, dass auch hier die Grusier die Vermittler abgegeben haben könnten, obwohl ich das Pārsiwort *ferver* im grusischen nicht nachweisen kann.

Das *l* in *Fälwära* ist aus *r* entstanden dem ossetischen Lautgesetze gemäss, dass *r* zu *l* wird vor folgendem *r* (vgl. Hübschmann, Etymologie und Lautl. d. osset. Sprache p. 107).

Bemerkenswerth scheint mir ferner, dass sich die Osseten die Welt als auf den Hörnern eines Stieres ruhend vorstellen, wie Gatiew im IX. Bande des *Sbornik swedenji o kawkazskix gortsax* in seinem Aufsatze „Vorurtheile und Aberglauben bei den Osseten" p. 71 und 72 (Russisch) mittheilt. Dieser Stier heisst ossetisch *zaxxülxäcäg gal* (der die Erde haltende Stier). Eine ganz ähnliche Anschauung findet sich bei den Persern, vgl. Vullers Lexicon Persico-Latinum sub گاو: گاو زمين *gāv i zemīn taurus terrae cuius cornibus niti terram fabulantur*; vgl. ferner ib. گاوماهى (Fird. ed. Vullers I, 444, Z. 5 v. u.) gāvmāhī „*animal ex bove et pisce factum, quod in sinu maris habitare dicitur et orbem dorso vel cornibus impositum fert*".

B. Sprachliche Bemerkungen.

1) Osset. *fasün* kämmen Miller Osset. Studien II p. 181, III stimmt lautlich zu griech. *πέκω* lat. *pec-ten* (Curtius Grundzüge der griech. Etym.[5] p. 163—164). Allerdings ist mir aus

den übrigen arischen Sprachen keine entsprechende Form bekannt; doch scheint mir beachtenswerth, dass auch im Slavo-Lettischen nur das Litauische diese Wurzel bewahrt hat (*peszti*).

2) Oss. *qiamät* Miller a. a. O. I, 94, Zeile 5 von oben, Ev. Matth. 27, 19, Leiden (*stradánje*) bei Bischof Josef Geschichte des Alten Testaments *qaimät*: vgl. daselbst p. 13, Z. 2 von unten *donäi qaimät* Sündflut = wörtlich Leiden durch Wasser und *qiamät*: p. 122, Zeile 7 von unten *qiamätfäkodta* er litt und p. 115, Zeile 3 von oben *qiamätdzinädtä* die Leiden. Das Wort gehört zu arabisch. قيمت *qiāmat* Auferstehung, welches ins Persische eingedrungen ist und dort die Bedeutung *res mira*; *confusio*, *tumultus*: *terror*, *perturbatio*, *consternatio* angenommen hat (Vullers Lexicon Persico-Latinum).

3) Osset. *gal* Ochs wird von Miller a. a. O. III p. 146 als „entlehnt" bezeichnet. Vielleicht ist das Wort zu kürinisch *kal* Kuh, chürkilinisch *qwäl* zu stellen (vgl. Zagurski Bemerkungen über die kürinische Sprache p. 27 im *Sbórnik swédenji o kawkazskix gortsax* Bnd. VIII).

4) *qálon* Miller a. a. O. I p. 70, Zeile 4 und 5 von unten und 72, 6 von oben Abgabe, Zoll = pers. قلان *qalān* „*tributum, quod in provincia Shirvan*[1]) *subditis imponitur*" (Vullers). Wohl tatarischen Ursprungs?

5) „*bägänä* Art Bier = pers. بگنی *begni* „*potus ex oryza, milio, hordeo, sim. paratus*" (Vullers).

1) Die Bevölkerung von Schirvan — jetzt Gouvernement Elisawetpol im südlichen Kaukasus — besteht aus Tataren (südlichen oder Aderbeidschanischen) und Armeniern.

Bericht des Ludolf von Sudheim über die Einnahme von Accre 1294.

Nach einer Darmstädter Handschrift.

Von

F. W. E. Roth.

Ludolf von Suchen (Sudheim), welcher 1336—1341 im Morgenlande weilte, verfasste eine Beschreibung desselben als: de itinere terre sancte et descriptio terre sancte, welche G. A. Naumann in archives de l'Orient lat. II, 2 (1883) herausgab, nachdem früherhin Deycks in der Bibliothek des literar. Vereins zu Stuttgart 1851 (XXV) einen ungenügenden Abdruck geliefert hatte. Diese Arbeit existirt auch deutsch und wurde von Deycks in dessen Schrift: Ueber ältere Pilgerfahrten nach Jerusalem mit besonderer Rücksicht auf Ludolfs von Suchen Reisebuch des heiligen Landes, Münster 1848. 8⁰. herausgegeben. Ueber Hss. dieser Uebersetzung cf. Deycks ibid. p. 28—61. Neues Jahrbuch der berlinischen Gesellschaft für deutsche Sprache und Alterthumskunde VI (1844) p. 52—72 (nach Hs. in Wolfenbüttel). Kinderling, Geschichte der niedersächsischen Sprache, Magdeburg 1800, p. 341 (Abschrift de 1471). Gedruckt erschien dann diese Uebersetzung als: Reyssbuch des heyligen Lands, Frankfurt 1584 Folio und herausgegeben von Phillipps 1844. cf. Deycks, Bibl. des litt. Vereins XXV, XXIII.

Von der lateinischen Arbeit Ludolfs gab es im Mittelalter bereits Auszüge für Solche, denen das Ganze unzugänglich war. Einen solchen Auszug von Detmar von Huda als liber de terra sancta von Ludolfus Clippeatoris weist die Wolfenbüttler Hs. No. 766 auf, cf. Heinemann, Handschriften in Wolfenbüttel I, 2, sub. n. 766.

Auch von der deutschen Uebersetzung wurden Auszüge gemacht. Sowohl die lateinische als deutsche Arbeit Sudheims enthält einen Abschnitt über Akris, welcher auf diese Weise besonders verbreitet ward. Die Hs. 485 in Wolfenbüttel de urbe Akkaron 1294 ist ein solcher Auszug dieses Abschnittes in lateinischer Sprache und das nachstehende Stück, das ich aus Hs. No. 810 Quart, Prg. saec. XIV mittheile, ein solcher in deutscher Sprache. Der Text der Hs.

entspricht sclavisch dem lateinischen Texte bei Deycks und hat dieselben Verstösse wie dieser. Er nennt mit p. 42 des lateinischen Texts den damaligen Papst statt Nikolaus IV (1288—92) gerade wie die Vorlage fälschlich Urban (IV, 1261—64), die Uebersetzung stammt mithin direct aus Ludolfs lateinischer Arbeit, nicht aus Corners Text bei Eccard corpus II, 941. Zugleich ist die Darmstädter Fassung neben sprachlichem Werte für Mundart des Niederrheins die älteste bis jetzt bekannte Recension dieses Abschnitts und erhält dadurch literarhistorischen Werth. Die Hs. 810 enthält Deutschordensstatuten in niederrheinischer Sprache und es lag nahe in einen solchen Codex eine derartige den Orden wenn auch indirect betreffende Aufzeichnung einzuschreiben. Ueber Ludolf cf. Röhricht — Meissner, deutsche Pilgerreisen, Berlin 1880 p. 564—65, woselbst Literaturangaben.

By cypro vp eyne dachvart vp den ouer des meres lach die edel dure stat Akris, da vurmaels eyne gemeyne zuvlucht was der pilegerinn ind inderer lude. Ind sy lich van Jherusalem dry cleyne dachvart. Ind is gemuret mit vier eggeden gehauwen steynen vys der moessen groes. Ind is vmme besat mit alze grosen hogen tornen ind eyn torn neit verrer van dem andern dan man mit eynem steyne werpen mach, ind tuschen zwen tornen licht eyne porte. Ind die muren van der stat waren asso dicke, dat eyn wagen mit gemache dem andern wichen mochte bouen vp der muren. Ind by der ander syden binnen der erden was die stat geuestet mit sunderlingen muren ind mit alze dyfen grauen ind was gezyret in mancherleye wys mit borstweren ind mit hammeyden den nachtwechteren zu gemache. Die edellinge waenden bylant vm in der stat vp vasten starken burgen ind in herlichen palaysen. Midden in der stat da waenden gemeyne burgere, hantworter, cremer ind ceuflude ind eyn ewelich va synem werke in eynre sunderlinger straessen. Ind alle die gene die woenden, die heilden sich, as vormaels die Romer daden, vur edelinge ind vur heren as sy waren. Zu den yrsten woende da der koninc van Jherusalem ind ander lude vele van syme geslechte. Oech woenden dar die den kirstenen gelouuen verhilden weder die sarracine, der homeister ind die broder sente Johans Ritter in wapen, der homeister ind die broder van den dutschen huys Ritter in wapen, der homeister ind broder sente Thomas van kantelberghe ritter in wapen, der homeister ind broder sente lazarus in wapen. Dese gude lude wonden zu mael in Akris ind hadden alle dat houz oers ordins daer gelacht ind vochten ind streden mit eren soldener dach ind nacht weder die sarracine. Vort mer woenden zu Akris die richste couflude die vnder der sunnen wesen mochten van alle den dingen die under dem troen wesen mogen. Ouch wonden daer in der stat riche lude van Pisa, van Yenue, van lombardyen ind die verwlogenen zwylucht ind van orloge, dat si vnder sich hadden, wart die stat ver-

storet, want sie heilten sich ouch vur hern. Dit is die edel stat Akris, die vurmaels Ptholomaida heis, daer Judas machabeus mit valsche van eymen, de triphan heys, gedodet wart, daer men af geschreuen vint in der Ritter boege machabeorum. In deser seluer stat was der afgot betzebuch. Na den dat Akirs also gut ind so vast ind riche edel stat was. So wart si doch jemerlichen gewunen, du sich hoef vp van des duuels rade tuschen zwen volkin in lumbardia, dat waren gelfen ind gibeline eyn swaer ind eyn hertelich groes orloge, daer den kristenen ewelicher al vnsolde af comen is. Dit orloge hadden vnder sich someliche lude, die zu akris wonachtich waren, ind die gene, die vys lumbardia comen waren ind sunderlinge van Pisa ind van Jenue, die beide binnen akris vollen mechtich waren. Desse voer eynen lude machten eynen vrede ind sprachen eyne geloefde mit den sarracinen, vp dat sy doer des vervlochten orloges wegen erstride ind er vnsalde in der stat te bas voeren moechten. Desse mere quam vur den paes Vrbanus den moede die ind was mede lidende den heilgen lande ind dem kirstenen. Ind sante me dan XII^{m} soldener dem heilgen lande ind der kirstenheit zu hulpe. Dese soldener quamen zu akris mer sy enworten neit veil gudes me dat sy dach ind nacht lagen in tauernen ind in andern snoden steden ind veingen ind beroueden pilgerim ind coeflude vp der gemeynre straessen ind brächen den vreden ind daden veil quaetz. Dit vreischde der soldaen van babilonia, de eyn bescheiden wys man was, ind was alles dinges mechtich ind eyn vrome man in wapen, ind wiste wael die grose hesliche der van Akris. Ind entboet sinen rade zu samen in babilonia ind sachte yn mit groser clage, dat eme ind den synen geloefde ind vrede dicke gebrochen were. Des versamende he na rade der synre eyn altze groes volk ind treckede vur Akris sunder eyncher hande wer vm des tzwistes wil, den sy vnder sich hadden in der stat. Ind soerede alle ere wingarden, boem ind holtz, grashoue ind bomgarden, die sy zu eren lusten gehat hadden. Dit sach der homeister der templere, de was eyn wys vrome Ritter, ind vorte schaden der stat ind dat den burgeren groes orloge an staen mochte ind wolde. Ind had her raet vp mit sinen broderen, ind reit vys zu dem soldaen vm vrede zu weruen, want der soldaen syn sunderlingen vrunt was. Ind vragede en, wer inen dat mit yete besseren moechte in synen hulden, dat em syn vrede ind syne geloefde gebrochen waren. Ind beheilt dat by dem soldaen, dat durch synre liefden willen ind durch ere des soldaens eyn yewelich mensche mit einen venyedier penninge den gebrochenen vreden besseren mochte. Hye mit scheit der homeister vrolich van danne, ind dede dat volc, dat in der stat was zu Akris, gemeinlichen zu samen comen. Ind geynt in die kirche des heilgen crucis ind sachte der gemeinden, wye he mit beden by dem soldaen geworuen hadde, dat eyn yewelich mensche sinen gebrochenen vreden mit eynem venyedier penninge besseren mochte. Da mit solde alle dinc

versoent syn. Ind sprach, he rede wael, dat it geschiede. Doe die gemeynde dat horte, doe riefen sy zu mael mit eynem munde, he were eyn verreder der stat, he were des dodes wert. Do der homeister dat horte, doe geynt he vys der kirchen, ind vntquam nauwelichen dem volke. Ind entboet dem soldaen, so wat eme die gemeynde geantwort hadde. Doder soldaen dat vernam, doe sloech he vp syne pauloene, ind richtede vp tseistich, ind leis werpen vnder die muren ind sturmede die stat xl. dage ind xl. nacht sunder vnderlaes mit vure, mit steynen ind mit scheissen, ind mit so gedanen dingen. Da hadde der soldaen zu der zyt in sinem her seys werf hundert dusent gewapendes volkes, die deyleden sich in dry schaeren, Also dat er hundert dusent die stat stormeden, as die moede waren, so traden ander hundert dusent vort ind sturmden vort, ind zwey hundert dusent stunden vur den portzen alreyde zu striden. Die ander zwey hundert dusent waren zu allen desen dingen zu volleist ind zu helpe, wa des meist zu doen of noet was. Doch enworden der stat portzen nye beslossen dach noch nacht. Ouch enwas nye stunde des dages die templere ind ander broder, die da woenden, sy enstreden mit den sarracinen. — Mer der sarracinen woes so veil of sere dagelichs doe worden er eyns dages hundert dusent verslagen, des anderen dages quamen er zuwey hundert dusent weder. Nochtan enhedden sy die stat nyet verloren, hedden sie sich mit truwen mallich den anderen geholpen. Want als sy busen der stat striden solden, so lies vr eyn den anderen slaen ind vlo. Binnen der stat enwolde die eyne partye der andere borge noch palaese noch straessen nyet weren. Ind liessen die viande borge, palase ind strasen mit moet willen winnen. Want yklich wiste sine borch ind syn straesse also vaste ind so starc, dat he des anderen borch ind strasen nyet en achte. Ind in dus gedaener wise verwerde sich der homeister ind die brodere die ir alheye voer gehoert haet. Ind streden sunder vnderlaes weder die sarracine. Also lange, dat sy as meyr as zu mael verslagen waren. Want der homeister ind die broder van dem duytschen huys ind er hulpen ind er gesinde worden, zu mael zu eynre stunt verslagen. Doe dit zu mael gescheit was ind menich stryt geweist hadde, ind manich ritter verslagen was ind die zyt her geynt, dat ere sunden comen waren ind die zyt, dat die stat verloren wesen solde, doe it quam in den veircichsten dach, dat die stat belegen was. In der zyt, doe man schreif van vnss heren gotz geburt dusent ind zweyhundert ind zwey ind nuynzich iaer, des zwelften dages in dem Meye. Doe wart geuangen ind gewunen die edel blome ind dat haeft ind die zyrode aller stede die in dat oesten gelegen synt, die edel werde dure statt Akris.

Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa.

Eine Erwiderung.

Von

Hermann Jacobi.

In der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 2, 151 fgg. habe ich den Nachweis zu erbringen versucht, dass Rudraṭa, der Verfasser des Kâvyâlankâra, und Rudra oder Rudrabhaṭṭa, der Verfasser des Çṛingâratilaka, verschiedene Personen seien; ihre gesonderte Individualität lasse sich sowohl aus ihren Ansichten über wichtigere und weniger wichtige Theile ihrer Wissenschaft, als auch aus ihrer religiösen Stellung noch deutlich erkennen. Pischel, der Herausgeber des Çṛingâratilaka, bekämpft meine Beweisführung und ihr Resultat aufs Entschiedenste, oben p. 296 fgg. Es liegt mir also ob, seine Gegengründe zu prüfen, und zu untersuchen, ob sie die Frage in ein anderes Licht rücken.

Die Sache selbst verhält sich nun folgendermassen: Der Autor des Kâvyâlankâra nennt sich in seinem Werke selbst Rudraṭa, der des Çṛingâratilaka dagegen Rudra. In den Kapitelunterschriften heisst der Verfasser des Kâvyâl. durchweg Rudraṭa, der des Çṛing. dagegen Rudra oder Rudrabhaṭṭa, nur e i n m a l in einer kaschmirischen Handschrift Rudraṭa. Nach Pischel ist diese Handschrift „die einzige, die ernstlich für unsere Frage in Betracht kommt, weil sie ein Çāradā Ms. ist". Diese Behauptung involvirt eine petitio principii. Denn sie wäre nur dann wahr, wenn die Identität Rudra's mit dem Kaschmirer Rudraṭa erwiesen wäre; diese aber zu beweisen liegt ja gerade Pischel ob. Da nun über Rudra's Heimath nichts bekannt ist, so hat das Çâradâ Ms. keinerlei Vorzug vor den Handschriften anderer Provenienz. Von meinem Standpunkte aus wäre vielmehr zu sagen: einem kaschmirischen Schreiber lag es nahe, an Stelle des weniger bekannten Namens Rudrabhaṭṭa den in Kaschmir, seinem Heimathslande, besonders geläufigen Namen Rudraṭa zu setzen.

In letzter Linie kommen die Zeugnisse der Compilatoren, Commentatoren etc., welche Verse des Rudra oder des Rudraṭa an-

führen, und zwar oft die des Einen unter dem Namen des Andern[1]). Nun weiss man aber, was auf die Autorität dieser Schriftsteller zu geben ist; da sie keinen literarhistorischen Sinn haben (der den Indern ebenso fern wie der historische liegt), so nennen sie ihre Autoren ohne ängstliche Prüfung, meist wohl so, wie sie es in ihrer Vorlage fanden. Daher wird nicht selten derselbe Vers ganz verschiedenen Dichtern zugeschrieben. Wie geringes Gewicht hat dabei die Verwechselung zweier so ähnlicher Namen wie Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa! Darauf allein den Schluss bauen, dass beide identisch seien, würde doch sehr gewagt sein. Trotz der Aehnlichkeit der beiden Namen, ist nicht erweisbar, dass der eine für den anderen stehen könnte, d. h. die Namen rein als Wörter betrachtet. Denn was auch das in kaschmirischen Namen so häufige Suffix *ṭa* bedeuten mag, sicherlich scheint es nicht bedeutungslos gewesen zu sein, so dass es ohne Weiteres hätte abgeworfen werden können. Mamma und Mammaṭa, Lava und Lavaṭa sind verschiedene Namen und bezeichnen verschiedene Personen; nicht kann in diesen Fällen die kürzere Form für die längere gebraucht werden. Aus demselben Grunde ist es zweifelhaft, ob Rudra für Rudraṭa gebraucht werden könnte.

An diesem Punkte setzte nun meine Untersuchung ein: es galt auch durch innere Gründe darzuthun, dass Rudra und Rudraṭa zwei verschiedene Autoren seien. Ich zeigte, dass Rudraṭa in einigen Fundamentallehren des ästhetischen und erotischen Systems von Rudra abweiche. Rudraṭa stellt zehn rasa auf, während Rudra nur die gewöhnlichen neuen gelten lässt. Nun weiss jeder Anfänger im Alankāraçāstra, dass nicht alle Autoren neun rasa annehmen, sondern einige acht, andere zehn etc. Dadurch, dass Pischel sich anstellt, als ob er diese allbekannte Thatsache erst durch einige Citate beweisen müsse, verdunkelt er den streitigen Punkt: er hätte Citate dafür anbringen müssen, dass e i n u n d d e r s e l b e Schriftsteller bald neun, bald mehr oder weniger rasa aufstelle. D a s ist der Kernpunkt: ihn lässt aber Pischel's Polemik unberührt. Wir wissen aber, dass eine solche Gleichgiltigkeit gegen die Grundlehren seines Çāstra jedem Paṇḍit fern liegt. Wenn daher Rudraṭa zehn, Rudra aber neun rasa annimmt, so sind sie eben grundverschiedener Meinung, und kann diese Verschiedenheit nicht damit beseitigt werden, dass man sagt, auch Andere haben 10 rasa angenommen.

1) Pischel meint, mir wäre dieser Thatbestand entgangen; andernfalls „würde ich meinen Aufsatz nicht veröffentlicht haben". Er aber übersah meine Worte „as some native writers assert". Ich habe nirgends behauptet „dass der Verfasser des Kāvyāl. s t e t s Rudraṭa, der des Çṛṅgārat. s t e t s Rudrabhaṭṭa oder Rudra" heisse. Noch habe ich angedeutet, dass dies der e i n z i g e Grund für die Verschiedenheit beider Autoren sei, wie Pischel mir imputirt; im Gegentheil ist ja doch meine Untersuchung grade auf die Beibringung a n d e r e r Gründe gerichtet.

Aber Pischel hat noch eine andere Erklärung für die grösseren Differenzen zwischen Rudraṭa und Rudra. Hier sind seine eigenen Worte: „Rudraṭa sagt Çṛṅgārat. 1, 5 ausdrücklich, gewöhnlich seien die rasas in Bezug auf das Drama geschildert worden, er wolle sie in Bezug auf die Kunstgedichte (*kāvyam*) darstellen. Wir müssen daher erwarten, dass seine Darstellung in diesem Werke sich eng anlehnen wird an die für das Drama geltenden Gesetze. Daher hier die neun rasas, daher die vier vṛttis, daher die acht Liebhaberinnen". Pischel hatte kurz vorher betont, dass gerade die Dramatiker häufig einen der neun rasa leugnen. Welchen Sinn hat dann jetzt sein „daher hier die neun rasas". Warum sind Rudraṭa's vier avasthâ nicht ebenso geeignet für das Drama, als die gemeinen acht? Richtig an der Behauptung ist nur die von mir gemachte Beobachtung, dass Rudra sich sklavisch an einige Lehren der Dramatik anlehnt, wie aus seinen vier vṛitti zu ersehen ist, die eigentlich im kâvya gar keinen Platz haben. Rudra will nun aber nicht blos Beispiele dichten, sondern er giebt auch sein Lehrgebäude; aber darin ist er ganz unselbständig. Rudraṭa dagegen ist in hohem Grade ein selbständiger Denker, der sich gar nichts daraus macht, von der landläufigen Doctrin abzuweichen. Hier erkennt man die Charakterverschiedenheit der beiden Autoren. Eine Altersdifferenz bei demselben Autor erklärt diese Verschiedenheiten, die einen gründlichen Wandel der Person bedeuten, nicht in genügender Weise. Rudra macht keinen so jugendlichen, noch Rudraṭa einen greisenhaften Eindruck. Wir werden auch im Verfolg noch weitere Andeutungen der Charakterverschiedenheit zwischen Rudra und Rudraṭa finden.

In die zweite Linie meiner Beweisführung stellte ich einige Abweichungen im Detail beider Werke „minor discrepancies" wie ich sie ausdrücklich nannte. Kein Unbefangener wird beim Lesen meines Aufsatzes den Eindruck haben, als ob ich für jede dieser weniger bedeutenden Abweichungen den Anspruch erhöbe, dass sie schon allein für sich bewiese, Rudra und Rudraṭa könnten nicht dieselbe Person sein [1]). Beständen sie allein, und nicht neben und mit ihnen die grösseren Differenzen, so wäre vielleicht Pischel's Erklärung zulässig, dass Rudraṭa den Kâvyâl. später als den Çṛingârat. geschrieben und darin ergänzt habe „was er im Çṛṅgārat. übersehen hatte". Zum Theil werden die „meist ganz geringfügigen Kleinigkeiten", durch die sich beide Werke von einander unterscheiden, von Pischel eingeräumt, zum Theil geleugnet. Ich muss auch hier seine Ausstellungen beleuchten, da mir kaum eine zutreffend erscheint.

So hatte ich behauptet, dass Rudra die Hetären lobe, Rudraṭa

1) Pischel sagt trotzdem p. 300: „Hier wird also als vierte Gelegenheit den Geliebten zu sehen indrajâla hinzugefügt und deswegen soll der Verfasser des Kāvyāl. verschieden sein von dem des Çṛiṅgārat.!"

sie in starken Ausdrücken tadele. Dazu Pischel: „daran ist kein Wort wahr“. Er führt dann aber selbst aus, Rudra (Çṛing. I, 121) wende sich gegen die Ansicht, „dass der Dichter eine Hetäre nicht auch verliebt schildern dürfe“. Rudra gebraucht dabei den drastischen Ausdruck „bei den Hetären hätten doch die Reiher nicht die Liebe aufgefressen“ Wie wegwerfend spricht er hier von der gegnerischen Ansicht! Diese wird offenbar von Rudraṭa (Kâvyâl. 12, 39—40) getheilt, weil ihm die Hetären eben nur als feile Dirnen gelten, die lediglich aufs Geschäft aus sind. Rudraṭa würde danach ihnen nur çṛiṅgârâbhâsa, nicht aber wahre Liebe (râga) zugestehen, wie Rudra ausdrücklich thut, Çṛing. I, 123. Ist es nun wahrscheinlich, dass ein Autor in einem späteren Werke eine Behauptung an ihrer Stelle im System gänzlich unterdrücken werde, die er in einem früheren, ich möchte sagen, mit Knüppelschlägen vertheidigte? — Eine ähnliche Meinungsverschiedenheit herrscht, um das hier nachzutragen, zwischen Rudraṭa und Rudra, wo es sich um Ehebruch handelt (Kâvyâl. 14, 12—14. Çṛing. 2, 40—42). Beide Autoren sagen zunächst, der Dichter dürfe nicht lehren, wie man fremde Weiber verführen könne; aber der Zusammenhang der Erzählung könne für den Helden Ehebruch nothwendig machen; zu seiner Selbsterhaltung sagt Rudraṭa: aus bhaya und *bahumâna* sagt Rudra. Wie Rudra über die verbotene Liebe denkt, gesteht er in dem vorausgehenden Verse selbst: „für die schärfste Waffe Amor's halte ich die Sprödigkeit der Weiber, die Schwierigkeit der Eroberung und die mannigfaltigen Hindernisse“. Giebt sich da Rudra nicht als einen „argen Sünder“ [1]) zu erkennen, während Rudraṭa von jedem Vorwurf frei bleibt?

Des weiteren wies ich auf die Differenz hin bei der Schilderung, wir würden sagen, des hysterischen Zustandes, welcher sich des Mädchens beim Anblick des Geliebten bemächtigt: cakshur mîlati Çṛing. 1, 115: wogegen nishpandatâranayanâ. Kâvyâl. 12, 37. Sind es denn nicht zwei verschiedene Symptome, das Schliessen der Augen und stieres Blicken? Dass beides identisch sei, glaubt Pischel durch Verweis auf Çṛing. 1, 90 darzuthun. Dort steht nimîlitâkshyâḥ — nishpandaṃ vapuḥ! Wiederum frage ich, ist denn nishpandaṃ vapuḥ und nishpandatâranayanâ dasselbe? Pischel deutet an, dass bei geschlossenen Augen die Augen nicht gerollt werden. Nun wohl; aber wem wird es denn einfallen, einen Zustand zu schildern durch ein Symptom, das man nicht sehen, sondern nur erschliessen kann? Pischel sagt: „für die Sache ist es ganz gleichgültig, ob das Mädchen die Augen schliesst oder starre Augen macht. Der Zweck ist auszudrücken, dass es den Geliebten nicht ansehen kann,

1) Dás heisst „reprobate rogue“ in seinem Zusammenhange und nicht „abgefeimter Schurke“, wie es Pischel übersetzt, um dann sagen zu können, es sei ganz unindisch, einen solchen Massstab an derartige Verhältnisse zu legen.

und kein Mensch kann lange starre Augen machen, sondern wird sie bald schliessen". Ist das der Zweck? Warum das Mädchen im Zustande der höchsten sinnlichen Erregung den Geliebten nicht ansehen k ö n n e, ist mir nicht erfindlich.

Ferner hatte ich eine Differenz zwischen Kâvyâl. 14, 16 und Çring. 2, 49 gefunden. Rudra sagt: drishṭe priyatame râgâd anyayâ saha jalpati, | sakhyâkhyâte tathâ (resp. thavâ) doshe, mâno 'yam madhyamo; yathâ: | „Wenn der Geliebte in intimem Gespräch mit einer Anderen gesehen wird, und (resp. oder) wenn sein Vergehen von einer Freundin hinterbracht wird, dann ist der Zorn ein mittlerer". Rudraṭa aber sagt: ein mittleres Vergehen ist Sprechen (mit einer Nebenbuhlerin) . . . . ein mittleres Vergehen wird schwer, wenn sie es mit eigenen Augen sieht (madhyamas tathâ 'lâpaḥ . . . . madhyo jyâyân svayaṃ drishṭaḥ). Also nach Rudra ist das Sprechen mit der Nebenbuhlerin stets ein mittleres Vergehen, nach Rudraṭa nur, wenn es die Geliebte nicht mit eigenen Augen sieht. Pischel glaubt hier auf folgende Weise die „volle Uebereinstimmung" beider Werke constatiren zu können. Çring. 2, 47 wird gesagt, wenn das Mädchen die Spuren geschlechtlichen Verkehrs mit einer Anderen bei ihrem Geliebten findet etc., dann sei der Zorn gross. Nach Pischel soll hier svayaṃ drishṭe nakhânkite gleich sein dem svayaṃ drishṭaḥ sc. madhyo doshaḥ in der oben behandelten Stelle des Kâvyâl. Sind denn Nägelspuren und ein Gespräch dasselbe, oder lässt denn ein Gespräch Nägelspuren zurück? Auch die Berufung auf Çring. 2, 59 ist gegenstandslos: denn in diesem Verse wird gesagt, dass auch ein geringer Zorn gross werde, wenn das Mädchen ihrer Botin ansichtig werde oder frische Spuren des Vergehens finde. Hier hat Pischel seinen Autor missverstanden: es ist nicht von der Botin der Nebenbuhlerin die Rede, wie er übersetzt, sondern von ihrer eigenen: denn ersteres wäre doch schon ein schweres Vergehen. Aus den Beispielen lässt sich der wahre Sachverhalt leicht erkennen: Wenn das Mädchen schon ihrem Geliebten verzeihen will, so flammt ihr Zorn von neuem auf, wenn ihr der Anblick der Botin die ganze Geschichte wieder ins Gedächtniss zurückruft. Was hat aber alles dies mit dem âlâpaḥ svayaṃ drishṭaḥ zu thun? Dadurch wird der aufgedeckte Widerspruch zwischen Rudra und Rudraṭa nicht beseitigt. Der eben behandelte Vers 2, 59 hat seine Parallele im Kâvyâl. 14, 21, wo von dem prasanga, den begleitenden Umständen die Rede ist, und wo dem dûtijanasya entspricht sakalasakhîparivṛitatâ. Es ist zu beachten, dass in dieser ganzen Darstellung des mâna Rudraṭa viel schärfere Distinctionen macht als Rudra, was auch zu den „minor discrepancies" gerechnet werden muss. Endlich hatte ich darauf hingewiesen, dass Rudraṭa Rathschläge giebt, wie Jemand sich bei seiner Geliebten, die über eine Untreue erzürnt ist, durch allerlei Ausflüchte reinigen könne; Rudra aber habe nichts dem ähnliches. Ich habe allerdings durch das unglücklich gewählte „eavesdropper" den Sach-

verhalt nicht richtig dargestellt, aber trotzdem bleibt die Sache im wesentlichen so, wie ich sie angegeben habe: Rudraṭa giebt Rathschläge, Rudra nicht.

Ich habe alle von Pischel beanstandeten „minor discrepancies“ besprochen und gezeigt, dass sie vorhanden sind und Pischel's Einwände auf schwachem Grunde ruhen. Diese Argumente bleiben also bestehen, aber ihre Beweiskraft wird von Pischel namentlich deshalb in Zweifel gezogen, weil, worauf ich selbst hingewiesen habe, die Regeln bei beiden Autoren oft beinahe wörtlich übereinstimmen. Ich habe aber nicht verfehlt anzudeuten, wie solche Uebereinstimmung in der Theorie zu erklären ist. Pischel nennt meine Bemerkungen schlankweg „allgemeine Redensarten“ und spricht von „abschreiben“. Wer verschiedene çâstra kennt, weiss, dass wörtliche Uebereinstimmungen in ihnen etwas anders aufzufassen sind als Plagiat bei uns. Doch dies nebenbei. Pischel verlangt, ich solle zeigen, wer von dem Anderen „abgeschrieben“ habe. Das wäre wohl der einfachste Weg zur Lösung der Schwierigkeit, wenn nicht die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit vorhanden wäre, dass beide aus einer ältern Quelle „abgeschrieben“ haben, oder dass Zwischenglieder da waren, die uns fehlen. Zwar glaubte ich, dass Rudra nicht viel älter als Hemacandra sei, da dieser der älteste Schriftsteller ist, der ihn citirt. Aber das ist vielleicht nur Zufall, und ich ändere gern meine Meinung, wenn andere Gründe ein höheres Alter für Rudra wahrscheinlich machen sollten. So würde ich es a priori nicht für unmöglich halten, dass Rudra von Rudraṭa, oder umgekehrt Rudraṭa von Rudra „abgeschrieben“ habe. Vor der Hand erlaubt das einschlägige Material noch keine Entscheidung. Dass aber die Uebereinstimmung in den theoretischen Lehrsätzen die Identität der beiden Schriftsteller bewiese, folgt mit Nichten. Es müsste dann auch die Identität der beiden Schriftsteller für denjenigen Theil ihrer Werke nachgewiesen werden, in dem sie von keinem Vorgänger abhängig sind: d. h. ihre selbstgedichteten Beispiele müssten in Gedanken und Stil denselben Dichter erkennen lassen. Und das trifft nicht zu. Interessant ist ein Fall, wo Rudraṭa ein Beispiel gegen seine Gewohnheit nicht in Âryâ giebt, Kâvyâl. 7, 33, wo er also einen eigenen Vers aus einem früheren Werke anbringen konnte. Nun würde inhaltlich Çṛing. 1, 53 ganz wohl an dieser Stelle gepasst haben, und es ist nicht abzusehen, weshalb Rudraṭa den Vers nicht citirt haben sollte, wenn er nämlich auch die Verse des Çṛingâratilaka gedichtet hätte. Aber es ist ein anderer Vers, in anderem Versmass, wenn auch inhaltlich ziemlich genau übereinstimmend und auch in einigen Wendungen an Çṛing. 1, 53 erinnernd: aber Rudra's Strophe nimmt sich neben der Rudraṭa's wie eine schwache Imitation aus. Im Uebrigen ist Rudraṭa's Stil sehr verschieden von dem Rudra's; letzterem merkt man die Nachahmung Amaru's deutlich an. So

zeigt sich auch von dieser Seite die Verschiedenheit zwischen Rudra und Rudraṭa.

Ich komme nun zu der religiösen Verschiedenheit zwischen Rudraṭa und Rudra. Rudraṭa nennt als seine ishṭadevatâ in der Schlussstrophe seines Werkes Bhavânî, Vishṇu, Gaṇeça; in den mangala-Strophen im Eingang seines Werkes Gaṇeça, und Bhavânî. In 1, 9 nennt er die Durgâ als höchste Retterin im Unglück [1]). Aber nirgends deutet er an, dass auch Çiva zu seinen ishṭadevatâ gehöre. Dagegen nennt Rudra den Çiva unbedingt als seine ishṭadevatâ in 1, 1 und in der Schlussstrophe giebt er eine zärtliche Situation zwischen Çiva und Umâ, die durchaus gegen den Charakter der gestrengen Göttin Bhavânî ist. Er ist also ein Çaiva, während Rudraṭa eher als ein Çâkta bezeichnet werden kann. Es kam mir aber nicht sowohl darauf an zu zeigen, dass Bhavânî Rudraṭa's höchste Gottheit ist, als vielmehr dass Çiva es nicht ist. Das zur weiteren Unterstützung hierfür vorgebrachte Argument hat Pischel gar nicht verstanden, obschon ich mich recht deutlich ausgedrückt habe; er nennt meine Berufung auf 7, 36 „geradezu verblüffend". Ich sagte, dass jeder Autor diejenige Gottheit in der Trimûrti zuerst nenne, welche er für die Hauptgottheit ansehe, und bewies dies an den drei grössten Dichtern Kâlidâsa, Bhâravi und Mâgha. Nun nennt Rudraṭa den Vishṇu an der Spitze der Trimûrti 7, 36; also muss er nach aller Analogie den Vishṇu höher stellen als Çiva. Und dies stimmt genau damit, dass er Vishṇu unter seinen ishṭadevatâ nennt, nicht aber Çiva. Ich denke, das ist ein klarer Schluss, gegen dessen Logik sich nichts einwenden lässt. Wo ist das „Verblüffende"? Betrachten wir nun Pischel's Polemik. In dem Verse 7, 36

> kajjalahimakanakarucaḥ suparṇavṛishahaṃsavâhanâḥ çaṃ vaḥ |
> jalanidhigiripadmasthâ hariharacaturânanâ dadatu ||

werden die drei Gottheiten der Trimûrti und ihre Attribute in derselben Reihenfolge (yathâsaṃkhyam) genannt, d. h. Hari ist russfarben, reitet auf dem Suparṇa, wohnt auf dem Ocean: Hara ist schneefarben, reitet auf einem Stier, und wohnt auf dem Himâlaya; Brahma ist goldfarben, reitet auf dem Schwan, und thront auf einem Lotus. Sehen wir nun zu, was Pischel über diese rhetorische Figur sagt; hier seine Worte: „Die Feinheit bei solchen Figuren liegt darin, dass eine allmähliche Steigerung des Ausdrucks eintritt. So folgen hier auf einander erst der schwarze Visṇu, dann der weisse Çiva, dann der goldene Brahman, deren Reitthiere und Aufenthaltsorte

1) Pischel hält die Erwähnung der Durgâ an dieser Stelle für „gegenstandlos(!), wie der Commentator richtig angiebt". Der Comm. ist ein Jaina, kann also der Durgâ nicht eine solche Bedeutung zuerkennen. Er hilft sich mit einem Commentatorenkniff: obgleich die Durgâ speziell genannt sei, so sei doch die Gottheit im Allgemeinen gemeint: durgâgrahaṇam devatopalakshaṇârtham.

der Reihe nach (yathâsaṃkhyam) dieselbe Farbe haben". Welches Missverstäniss! Ist denn der suparṇa schwarz? Ist der haṃsa golden? Ist der jalanidhi, worunter nach dem folgenden Verse der dugdhodadhi zu verstehen ist, schwarz? Die Farbe hat in diesem Beispiele des yathâsaṃkhyam gar keine principielle Bedeutung; in der Redefigur yathâsaṃkhyam wird ja nur das von den Dingen ausgesagte in derselben Reihenfolge wie die Dinge selbst ausgesprochen, also in unserem Beispiel die Farben, Reitthiere und Wohnsitze der drei Götter in derselben Reihenfolge wie diese Götter selbst. Dass bei mehreren Dingen die Reihenfolge nicht ganz gleichgültig ist, versteht sich von selbst, doch giebt es dabei noch andere Gesichtspunkte als die allmähliche Steigerung des Ausdruckes [1]), wie im Sarasvatîkaṇṭhâbh. p. 253—255, der einzigen mir zugänglichen Poetik, welche genauere Vorschriften darüber enthält, ausgeführt ist. Aber wichtiger als die Reihenfolge der Attribute ist die der Dinge selbst, und jene richtet sich nach dieser. So wird es wohl bei der Bedeutung, die ich der Stellung der Gottheiten in der Trimûrti beilegte, sein Bewenden haben: Rudraṭa verräth, dass er Vishṇu höher stellt als Çiva, weil er ihn in der Trimûrti voranstellt. Pischel fährt nach dem obigen Citat so fort: „Religiöse Motive haben hier so wenig mitgespielt, wie in unzähligen Beispielen anderer Rhetoriker", d. h. wenn ein Beispiel eines Poetikers die Form einer Anrufung einer bestimmten Gottheit hat, so ist daraus nicht zu schliessen, dass der Autor ein specieller Verehrer dieser Gottheit sei. Das ist selbstverständlich, hat aber auch gar nichts mit meinem obigen Argumente zu thun. Pischel's Citate bei dieser Stelle sind also vollständig überflüssig; er widerlegt, was Niemand behauptet hat.

Also bleibt das Resultat bestehen, dass Rudraṭa kein Çaiva ist. Trotz seines Namens? wirft Pischel ein. Nun wir wissen nicht, ob Rudraṭa ein F a m i l i e n name ist oder nicht. Sein zweiter Name Çatânanda, der eher wie ein selbstgewählter aussieht, kennzeichnet ihn als Vishṇuïten. Uebrigens lässt der Name nicht immer auf die religiöse Stellung seines Trägers schliessen. So sollte man nach dem Namen vermuthen, dass Trivikramabhaṭṭa, der Dichter des Nalacampû, ein Vishṇuite, Govardhana ein Kṛishṇaverehrer sei, beide sind aber entschiedene Çivaïten. — Soviel habe ich zur Widerlegung von Pischel's Einwürfen gegen die Beweisführung meines Eingangs genannten Aufsatzes vorzubringen: ich sehe dieselbe in keinem einzigen Punkte irgendwie erschüttert.

Pischel nimmt die Gelegenheit wahr, um gegen die in meiner Recension seiner Ausgabe des Çṛingâratilaka, Literaturblatt für

1) Nichts davon z. B. in Kâvyâd. 2, 274. Vâmana 4, 3, 17. Kâvyapr. 10, 22. Vâgbhaṭa 4. 116. Sâhityadarpaṇa 732. Candrâloka 5, 93. Kuvalayânanda 108.

Orient. Philologie 3, 77 empfohlenen Verbesserungsvorschläge zu polemisiren. Im einzelnen habe ich darauf folgendes zu erwidern.

Dass Pischel's Lesart in 1, 51 „çamaya dîpam imaṃ samayâ sakhiṃ" sinnlos ist, sieht er jetzt selbst ein. Er hatte sie wahrscheinlich aufgenommen, weil samayâ meist den Accusativ regiert; da es aber auch einmal Çiç. 15, 9 in der Bedeutung samîpe vorkommt, so lasse ich meine Conjektur fallen und stimme Pischel's Verbesserung samayâ sakhî bei. 1, 95 besteht mein Bedenken gegen saṃsûcya fort; es verlangt ein Objekt, das nicht da ist. Die Berührung kann nicht das Objekt sein, denn d i e verräth der Körper schon durch seinen româñca. saṃkucya kann man erklären wie Pischel vorschlägt, oder wie ich. Denn çarîralatayâ muss nicht Agens zu saṃkucya sein, sondern es kann auch zu mugdhâ gehören als beschreibender Instrumental (i. e. upalakshitâ). — 1, 111: punastarâṃ sâ suhṛido dadâti. Hier fasste ich suhṛido als Genitiv und liess ihn von puras abhängen, was in D für punas steht. Pischel erklärt suhṛido als Voc. Plur. Aber in einem solchen Verhältnisse kommen sonst keine F r e u n d e vor, und sakhyas kann doch nicht durch suhṛidas umschrieben werden. Will man punastarâm halten, so muss man suhṛido auf smarasya beziehen. — 1, 112 lautet mit meiner Aenderung:

> vyâjṛimbhaṇollasitadantamayûkhajâlaṃ
> vyâlambamauktikaguṇaṃ ramaṇe mudai'va |
> ûrdhvaṃmiladbhujalatâvalayaprapañca-
> sattoraṇaṃ hṛidi viçaty aparâ 'dhyuvâsa ||

Pischel schreibt viçanty statt der best beglaubigten Lesart viçaty; er hätte es in den Text setzen müssen, auch wenn er das part. praes. fem. haben wollte; denn viçatî kann auch dies sein, siehe S t e n z l e r Elementarbuch § 226, 2 (dies Citat ist von Pischel, nicht von mir). Nach seiner Erklärung wäre zu construiren aparâ ramaṇe adhyuvâsa (tasya) hṛidi viçantî „eine andere nahm von dem Geliebten Beschlag, indem sie in sein Herz eindrang". Nun regiert aber adhivas den Acc. (Pâṇ. I, 4, 48) kann also nicht ramaṇe regieren. Der Gedanke ist, dass der Geliebte in ihr Herz einzieht wie ein König in eine Stadt: die über dem Kopf gewölbten Arme sind der Triumpfbogen, die Perlschnüre vertreten die Guirlanden, und der von ihren Zähnen ausgehende Schimmer die auf den einziehenden König gestreuten lâja [1]). Liest man nun adhyuvâsa, so muss es bedeuten „sie war ein adhivâsa"; das ist sehr kühn, darum würde ich die andere Lesart vyudâse „sie verhielt sich ganz still" vorziehen. Die Herausgeber in der Kâvyamâlâ lasen vyudâsa. — 1, 146: no bhîtaṃ taḍito dṛiçâ jalamucâm taddarçanâkânkshayâ. Ich verändere dṛiçâ in dṛiço, und übersetze: sie fürchtete sich nicht vor dem Blitz, dem Blick der Wolken, in Erwartung seines Anblickes. Pischel stimmt

1) Sollte lâja für jâla zu lesen sein?

bei mit den Worten: „man müsste sehr stumpfsinnig sein, um diesen Vers anders zu verstehen“. Aber er hält an dṛiçâ fest, indem er sagt: „J a c o b i weiss leider nicht, dass neben dem landläufigen Ablativ in vielen Fällen auch der Instrumental steht“. Was ich nicht weiss, und auch „leider“ nicht glaube, ist, dass die Apposition in einem anderen Casus stehen kann als das Wort, zu dem sie gehört. Darum m u s s man dṛiço lesen, wenn man es als Apposition zu taḍito fassen will, und jede andere Deutung ist ja „stumpfsinnig“. Die Schreiber der Handschriften fassten dṛiçâ als Agens zu bhîtam: ihr Auge fürchtete sich nicht vor dem Blitze; aber Pischel giebt ja selbst zu dass: „Vers 2 und 3 der Strophe deutlich zeigen, was der Dichter will“. — Ich möchte aber noch ausdrücklich Protest erheben gegen Pischel's Standpunkt bei seinem missglückten Versuch, dṛiçâ zu retten. Nach Pâṇini I. 4, 25 steht bei Verben des Fürchtens der Ablativ; und Pâṇini ist für die Kunstdichtung A u t o r i t ä t: das erklären alle Poetiker. Fehler eines Dichters gegen eine ausdrückliche allgemeine Regel des Pâṇini wie die obige würden das Gelächter jeder Sabhâ hervorgerufen haben. Was würde dem Dichter die Berufung auf den Sprachgebrauch der Upanishad oder der Epen genützt haben? Zwar e i n Dichter scheint häufiger epische Formen wie gṛihya, paçyatî gebraucht zu haben (Nami zu Kâvyâl. 2, 8) ohne Anklang und Nachahmung zu finden: vielleicht hat er dafür zum Spott den Namen Pâṇini bekommen. — Ein ähnlicher Grund spricht gegen Pischel's garjid in der folgenden Zeile der obigen Strophe: no garjid gaṇitâ. garjit steht in keinem Kosha und bedürfte daher guter anderweitiger Beglaubigung. Es findet sich aber nur an dieser Stelle und nur in e i n e m e i n z i g e n Ms. ADE haben garjir (resp. garjjir) C hat garjjagaṇitâ. Also muss man schon rein aus kritischen Gründen garjir schreiben; dazu kommt, dass garji ein häufiges Wort ist. Aus demselben Grunde kann in 2, 97: pâpena yena gamitâ 'si daçâm amushyâm mûrchâvirâmalalitaṃ mayi dhehi cakshuḥ | das Wort amushyâm nicht wie Pischel will als acc. fem. von einem Pronominalstamme amushya sein. Ein solcher Stamm kommt sonst nicht in selbständigem Gebrauche vor und wird nicht von Pâṇini gelehrt. Ist also Pischel's Erklärung einfach unmöglich (nicht linguistisch, sondern philologisch), so muss zur Aenderung geschritten werden. Liesst man mit CE amushmin, was zwar in Correlation zu yena gut passt, so muss man daçâ die gezwungene Bedeutung Unglück beilegen. Durch eine leichte Aenderung erhält man amṛishyâm „unerträglich“, was die gewünschte nähere Bestimmung von daçâ bieten würde. Ich habe auch an amukhyâm, euphemistisch für antyâm gedacht, doch schien mir amṛishyâm besser. —

In 2, 68 liest Pischel:

yasmin parijane tasyâḥ samâvarjya prasâditam

Ich lese mit C (und E) parijan*am*, mit C prasâdanaiḥ, weil nur

so eine richtige Construction herauskommt. Pischel vertheidigt die von „A B D gleichmässig gebotene viel schwerere Lesart“ indem er übersetzt „nachdem er sich bei der Dienerschaft Gunst erworben hat“. Das ist sprachlich und sachlich unmöglich; sprachlich, weil samâvarjayati (die Steigerung von âvarjayati) bedeutet „sich Jemanden geneigt machen“ und nicht „sich etwas erwerben“; sachlich, weil die Dienerschaft nicht prasâda erweisen kann. Also muss man lesen wie ich vorgeschlagen haben.

Meine Bemerkungen zu Pischel's Text des Çṛing. treffen also überall Punkte, wo er verbesserungsbedürftig ist, mag nun Pischel meine Verbesserungsvorschläge annehmen oder nicht.

Erwiderung [1]

zu dem vorstehenden Aufsatz.

Die Voraussstellung des Hari in der Trimurti, der Jacobi religiöse Motive beilegt, ist sprachlich nothwendig nach Pāṇini 2, 2, 32 (cfr. Benfey, Vollst. Gr. § 632. Kielhorn § 570). Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. R. Otto Franke. Im übrigen habe ich von meinem Artikel nichts zurückzunehmen und ihm nichts hinzuzufügen.

Halle (Saale). R. Pischel.

[1]) Mit dieser Erwiderung, die in diesem Hefte abgedruckt worden ist, nachdem dazu nach Ztschr. XXXI S. XVI die Erlaubniss von Herrn Prof. Jacobi eingeholt worden war, ist diese Streitfrage für die Zeitschrift abgeschlossen.

Die Redaction.

Bemerkungen zu Korân 2, 261.

Von

Martin Schreiner.

Prof. A. Müller hat im ersten Hefte des XLII. Bandes dieser Zeitschrift p. 80 auf eine Quelle der hier bezeichneten Stelle des Korâns hingewiesen. Seine Annahme ist insofern zutreffend, dass die Erzählung des äthiopischen Baruch auf die Legende des Korâns von Einfluss war, was auch durch die Angaben mancher Ausleger bestätigt wird [1]). Als die ursprüngliche Quelle, welche auch auf die Legende des Korâns vom grössten Einflusse gewesen sein mag, betrachten wir eine agadische Erzählung von Chônî Hame'aggêl, von der wir zwei Versionen besitzen. Die eine ist Ta'anith 23 a. Hier heisst es: „R. Jochanan sagte: „Sein Lebelang dachte jener Fromme (Chônî) mit Kummer an die Worte der Schrift [2]): „Wenn der Herr zurückbringen wird die Zurückkehrenden Zions, so ist es uns, als träumten wir", denn er meinte: „Giebt es denn Jemanden, der siebzig Jahre träumend schlafen könnte?" — Eines Tages ging er auf seinem Wege einher, da erblickte er einen Mann, der Johannisbrodbäume pflanzte. Er fragte ihn: „Nach wie viel Jahren wird das Früchte tragen?" „Nach siebzig Jahren", war die Antwort. „Glaubst du denn, dass du siebzig Jahre leben wirst?" fragte er wieder, worauf der Mann ihm erwiederte: „Ich habe die Welt mit dem Johannisbrodbaum vorgefunden, so wie nun meine Väter für mich gepflanzt haben, so will ich auch für meine Kinder pflanzen". — Chônî setzte sich dann und ass sein Brod, da kam ein Schlaf über ihn und er schlummerte ein, um ihn zog sich aber eine Felsengrotte, so dass er unsichtbar wurde. Also schlief er siebzig Jahre. Als er erwachte, sah er einen Mann, der von den Johannisbrodbäumen Früchte pflückte. „Hast du diese gepflanzt?" fragte er

---

1) „Die Feigen und die Milch" sind durch die Tradition erhalten worden. Bei Fachr al-Din al-Râzi, Mafâtiḥ al-ġeib II p. ٤٨٩ heisst es: والمروىّ ان طعامه كان من التين والعنب وشرابه كان عصير العنب واللبن.

2) Ps. 126, 1.

ihn. „Ich bin dessen Enkel“ lautete die Antwort. „So habe ich siebzig Jahre geschlafen“. Als er dies sagte, erblickte er seine Eselin, die seitdem viele Esel geboren hatte“. Die folgenden Züge der Erzählung berühren sich nicht mit denen des Korâns [1]). Die andere Version [2]), welche die ältere zu sein scheint, wird im Namen eines R. Judan [3]) mitgetheilt. Nach dieser ging einst „Chônî Hame'aggêl, ein Enkel des Chônî Hame'aggêl“, der um die Zeit der Zerstörung des Heiligthums lebte, hinaus auf einen Berg zu seinen Taglöhnern. Vor einem plötzlich herangekommenen Regen flüchtete er in eine Höhle, wo er einschlief und erst nach siebzig Jahren, nachdem der zweite Tempel erbaut worden war, erwachte. Als er von der Höhle herauskam, sah er die Weingärten in Olivenpflanzungen und die Olivenpflanzungen in Felder verwandelt, die mit Getreide bebaut waren. Da er sich nun bei den Leuten erkundigte, wurde er von diesen um seinen Namen gefragt. Ungläubig nahmen sie die Antwort auf, dass er Chônî Hame'aggêl sei. Nur als sie das ihnen bekannte Zeichen sahen, dass nämlich durch seine Erscheinung die Vorhalle des Tempels hell wurde, erkannten sie ihn, er aber sagte von sich: „So der Herr die Zurückkehrenden Zions zurückbringt, ist es uns als träumten wir“.

Wir sind geneigt anzunehmen, dass der in beiden Versionen der Erzählung angeführte Psalmvers zur Entstehung der Sage Anlass gegeben hat. Nicht nur Naturerscheinungen, auffallende Gegenstände, unverstandene Denkmäler, Namen und Gebräuche können Schöpfer von Mythen sein, auch die Worte der Schrift, die den Geist der Gläubigen vielleicht noch lebhafter anregen als auffallende äussere Erscheinungen. Man fasste die Worte des Psalmdichters buchstäblich auf, Jemand musste die siebzig Jahre des Exils träumend durchlebt haben und da solches auf biblische Persönlichkeiten — vielleicht der chronologischen Angaben wegen — nicht wohl passen wollte, erzählte man es vom Wundermann Chônî Hame'aggêl. Vor dem Anachronismus schreckte die Sage nicht zurück. Dies ist unsere Vermuthung von der Entstehung der Sage, die wohl auch mit der christlichen Legende von den sieben Schläfern in irgend einem Verhältnisse stehen mag. Natürlich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die schon vorhandene Sage an den Vers angelehnt wurde.

Immerhin scheint uns der Einfluss der Erzählung auf die Muhammeds unzweifelhaft und wir werden nun auch die Angaben der

---

1) Die Stelle befindet sich mit einigen kleinen Abweichungen auch in Jalkût Schimeoni z. Ps. 126.

2) Jer. Ta'anith 66 d.

3) Mit dem Beinamen גרדיא oder גרדא s. Seder Hadoroth s. v. חונא המעגל.

alten Ausleger zu würdigen wissen, nach welchen der Mann Ezra [1]), die leere Stadt Jerusalem [2]) gewesen sei. In diesen allen ist der jüdische Einfluss vorwiegend, wie in den betreffenden Angaben der Sûrat al-Kahf der christliche es ist.

---

1) Mafâtîḥ II p. ۴۸۳ اختلفوا فى الذى مرّ بالقرية ... قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدّى هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو أرمياء p. ۴۸۵ wird erzählt, wie Ezra in die Gefangenschaft geführt wurde, nachdem Nebukadnezar Jerusalem zerstört und die Tora verbrannt hatte, wie er einmal hier einschlief und beim Erwachen seine Speise, die Feigen und Trauben, und seinen Trank im ursprünglichen Zustande gefunden hat, während von seinem Esel nur die Beiner übrig geblieben sind. وسمع صوتا ايتها العظام البالية انى جاعل فيك روحا فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع الى مكانه ثم جاء الرأس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبت طراء اللحم عليه الخ. Die Aehnlichkeit der Beschreibung mit den Worten Ezechiels 37, 5 ff. ist in die Augen fallend. Ezra wird nach dieser Erzählung des Ibn ʿAbbâs in Jerusalem durch die Kenntniss der Tora erkannt, ebenso wie im bab. Talmud Chôni Hameʿaggêl durch seine Gelehrsamkeit erkannt wird.

2) Das. p. ۴۸۶ اختلفوا فى تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايليا وهى بيت المقدس .... فقوله وهى خاوية على عروشها اى منهدمة ساقطة خراب الخ. ايليا ist Aelia.

Yasna XLIII, 1—10 with the Pahlavi text deciphered, and translated.

By

L. H. Mills.

The striking remarks, which have appeared in the prefaces of some well known Zend works, to the effect that the Pahlavi translations of the Avesta have never been explained, and the pressing requests which I have personally received for the results of many years of labour on this subject, induce me to contribute here, what it has not been possible to give elsewhere, and that is, a rendering of a portion of the Pahlavi translation of the Gâthas made strictly in the light of its original. That is to say, in the following translations the Pahlavi texts are treated as documents which have been loosely written over from generation to generation, having grown originally out of the Zend texts themselves, and therefore to be translated, not so much as independent works, but more as the reproductions of texts which were invariably written beside them.

Elsewhere, and as a preliminary necessity, I have rendered them more after the procedure of Haug; that is, I have rendered them as one would render any Pahlavi treatise, and strictly in the light of their glosses [1]).

1) As is known, I printed a work in 1880—83 containing, beside texts and translations of the Gâthas, the texts of the Pahlavi translation for the first time deciphered, and edited with collation of MSS., also for the first time translated in their entirety into a European language. Neryosangh's translation was similarly treated, and the Parsi-Persian texts in Haug's MS. 12b were added. Owing to the irresponsible *polemik* which formerly prevailed in Zend philology, I did not feel justified in publishing this work without its second volume containing alternative translations and commentaries. For withholding the first volume I have been blamed. My preparation of the second volume was interrupted by my engagement to write the XXXI. volume of the Sacred Books of the East. In the first volume of texts I rendered the Pahlavi in the sense of its glosses following Haug. Since then, however, I have felt the necessity for additional treatment on a more critical plan, for, as to Haug's translations in the Essays, I have the highest authority for saying that they must be considered more as masterly beginnings than as maturer productions. In the mean-

When so regarded they are indeed, to the eye of a master, full of the richest indications, having afforded us very many of the most interesting grammatical suggestions which we have followed, and having also given us, as was natural to the original translation of the Avesta, the clue to all later ones. But a certain number of scholars were formerly so scandalised by an exaggerated presentation of the necessary imperfections of this mass of native exegesis, that, owing to the difficulty of the Pahlavi character, they left it, as they have stated, wholly unexamined, and not only this, but they have at times unguardedly attempted to refute it unexamined, and without having thoroughly, or at all, mastered its language. All will be glad to see something done to modify this anomaly, which is now however rapidly disappearing. The treatment which is to be opposed was the following: first, it was supposed that the words of the Pahlavi translations invariably follow those of the Gâthic, or Zend, texts in an exact literal order; it was next taken for granted that the Pahlavi words were intended to be exact reproductions of the grammatical forms of their originals, no question being raised as to whether the order of their sequence was to be regarded as that of ordinary Pahlavi, while at the same time no allowance was made whatever for the well nigh certain fact that the glosses are often from later hands, and that they should therefore not be permitted to interrupt too imperatively the flow of the original. Having advanced thus far, the prejudiced critics cast their eyes over some once valuable, but now antiquated fragments of translations from the Pahlavi commentaries, and, observing that the grammatical forms were not identically reproduced, and that the sense, when read as ordinary Pahlavi interrupted and modified by the gloss, was sometimes very far from a literal rendering of the Zend, they have felt justified in utterly repudiating all consideration for them, and filling their writings with expressions derogatory to their authority. I do not regard this procedure as a very proper one, or one calculated in the end to impose upon eminent non-specialists. The chief object aimed at in this communication is to convince scholars that the ancient translations have not only taught us the rudiments of all that we know, but also that, even where they are most shattered as translations, and a mere heap of debris, just there they might

---

time the first volume referred to was urgently requested by eminent scholars under circumstances which were pressing. Having put the book (a large octavo of 393 closely printed pages) into the hands of the leading authorities, I sent it gratuitously to all prominent Zend writers who were accessible. Unfortunately one or two individuals were, to my great regret, not accessible. The work will be published with the assistance of the Secretary of State for India in Council, and as recommended by Major Gen. Sir. H. C. Rawlinson, K. C. B., translator and decipherer of the Persian, and other, Cuneiform Inscriptions.

offer isolated indications as to meaning in some distorted [1]) word, which would soon control all opinion on the subject. But, as a few, very few, still stigmatise the imperfections of the translations, then, in order to disabuse beginners of their mistaken depreciation, we must show that the imperfections of the Pahlavi renderings have been carelessly exaggerated. In the first place, the words of the Pahlavi translations do not follow those of their original in exact literal order. They do so for the most part, but there is scarcely a strophe in the Gâthas without its exception. Secondly, the Pahlavi translation does not by any means attempt an exact grammatical reproduction of its original; we might even say that it was next to impossible for the translators to reproduce the exact forms of the original, owing to the differing states of the inflection of the Pahlavi and the Zend; and thirdly, the Pahlavi translations of the Avesta should not be read like the natural Pahlavi of the books for a decisive reason, and for one of which we might say that it is remarkable that it has never been noticed before. It is this. The Pahlavi translations of the Avesta, although they very often depart from the literal order of their original, do yet, as a rule, follow that literal order; but the order of words in a Pahlavi sentence is utterly different to the order of words in the Gâthic or Zend; moreover, the Pahlavi language not being so highly inflected, the order of words in its sentences is of the last importance in determining the syntax. Is it not obvious therefore that, if a sentence from the Pahlavi translation which follows literally the differing order of the Gâthic or Zend, is still read like an ordinary Pahlavi sentence, simple nonsense may result, and, where this does not appear, then radical error must be forthcoming? To treat such a question further would be a waste of words. Then, as to the glosses, some of them are absolutely foreign to the text, and therefore from later hands. They are also generally less accurate than the text, but they are also still at times, on the contrary, improvements upon it. How then can we treat the gloss which is later than the text, or at all events heterogeneous from it, as if it were a constituent part of it?

With regard to the whole treatment, we must also not forget that the izâfat may be often understood, as in the translations of the Vendîdâd, and that, by supplying it, the syntax may be greatly altered. And we must also remember that prepositions and postpositions must here and there have fallen out, owing to the fact that the original Gâthic, or Zend, word stood close by its Pahlavi

1) This has often happened, as for instance in Y. 29, 7 *hvô urushaêibyô* was rendered by Haug regionibus, by Spiegel and Justi correctly, but without corrected text. It was reserved for J. Darmesteter to see the correct text from the Pahlavi. That is *hvôrushaêibyô*, or *hvarushaêibyô*, Pahlavi *avò khûr-ḍârân* now followed tardily by all.

rendering. and the early scholars were the more careless in closely defining its position in the syntax, because they knew that the eye of the reader would pass immediately from the original word to its Pahlavi rendering. Prepositions and postpositions must also have far more easily slipped into the text of the Pahlavi translations than they could have intruded themselves into other texts. In short, from the beginning to the end, the texts of the Pahlavi translations, instead of being read with absolutely no allowance for interpolations and losses, should, unless we desire to distort them, be read as strictly as possible in the light of their originals, and with every reasonable allowance for the peculiar circumstances which surround them. I therefore render the Pahlavi translation of Y. 43, 1—10 with clear recognition of the facts, first that the order of its words should not have that effect in determining the syntax which their order would have in an ordinary Pahlavi document; secondly, that the izâfat may be often understood; thirdly, that the grammatical forms should be recognised as being as faithful to their original as their character will possibly permit; fourthly, that the glosses should be examined as to whether they are genuine and contemporaneous, and that they should, in no case, be permitted to break the flow of the sentences. If scholars are surprised as to the accuracy which results, and critics accuse me of favouring my subject, they have only to wait till I can place before them the same texts, treated more on the old method, and with perhaps a too conscientious effort to avoid favouring the Pahlavi. I need not add however that, even there, in the volume of texts, I do not translate the Pahlavi so rashly as to mingle gloss with text, as is usually done, nor do I commit the blunder of rendering a translation entirely without regard to its original.

It may be as well to mention, for the benefit of non-specialists, that, aside from my translation as yet not fully published, the present is the first attempt yet made to transliterate, translate, or explain, this portion of the Pahlavi translation in its entirety. In revising the text of the Pahlavi I have used notes of the old MS. described in Haug's Essays p. 96 as the second oldest Zend MS. These notes were made by Dr. West in India from the MS. in 1875, und placed at my disposal in 1879 I have also collated Haug's Persian MS. 12 b. Useless glosses are omitted in my present treatment.

---

1. Pahlavi text. Niyâyishnô avŏ lekûm gâsânŏ i aharûbŏ. Nadûk[1]) valman, mûn zak i valman nadûkih[2]) kadârzâi [ ] (b): afash pavan

1) D. J. indicates the name of Dastur Hoshangji Jâmâspji to whom the MS belongs

2) This transliteration is adopted for the convenience of scholars, and as in accordance with West's Glossary.

kâmak shalîtâih yehabûnêḏ Aûharmazd [pavan avâyast î valman] (c), tûkhshishnŏ î tûbânîkîhâ [zavar va patûkîhâ], am pavan yâmtûnishnŏ min lak kâmak. (d) Zak î aharâyih dârishnŏ dahishnŏ [ ], zak avŏ li yehabûnâḏ spendarmaḏ, (e) zak î rayê-hômand, î tarsakâi (sic) hâvisht-hômandih avŏ li, pavan vohûman jân [ ].

Translation. Praise to you, O sacred Gâthas! (a) Blessed is he to whom that which is that blessedness appertains, whosoever *he may be* [ ]. (b) Also to him Aûharmazd gives according to the sovereign power of his desire (his sovereign will) [ ], (c) the energy which *is* the able characteristic [strength and capabilities]. For them is my desire in their coming from thee. (d) The support-giving of Sanctity, [ ] that may Spendarmad (Aramaiti) give me, (e) and also that glorious thing which is the discipleship of veneration, and which is life through the Good Mind.

The Gâtha. Praise to you, O sacred Gâthas! (a) Salvation to this man: salvation to him, whosoever *he is*. (b) Let the absolutely ruling Mazda Ahura grant me (c) the two eternal powers (weal and immortality). Verily I ask it of thee (d) for the maintaining righteousness. And may'st thou also give it to me, O Âramaiti (or through Âramaiti) (e) distinctions, holy blessings, the good mind's life.

Notes to the Pahlavi. *Mûn* should of course be regarded as genitive by position to bring it nearer its original, the dative *yahmâi*. The ideas in the first gloss are harmless, and interesting, but superfluous. It reads thus: „Every man's happiness is from the benefit which is his benefit. Some say that this benefit is his from this Religion, even from the Religion which is a benefit of all persons". „The powerful character of the strong ones" would be the natural rendering for *tûkhshishnŏ* (corrected) *î tûbânîkhâ*, but I do not think that we are at liberty to render thus in view of *utayûitî tevishî*. *Vas(e)mî* is admirably rendered by the noun with *am* and *aît* understood, a mode of rendering which however has given scandal to some. *Rayê-hômand*, as in *rayê-hômand-tôkhmak*, and in its very frequent application to Aûharmazd, means glorious. Haug and West do not cite any occurrence of the meaning „wealthy". I have reluctantly rendered *tarsakâî* (*tarsâkâsîh*) as „veneration", but, in view of the word *mîzhdavân* explained by *ashîm* in verse 5, as well as by the use of the word *mozd* in close connection with it; (see the next verse, also mozd in verse 16 e; see also *tarsdâî* in Y. 46, 10 twice; see Y. 51, 21) I think that „venerating recognition of merit"; that is, „recompense", is really the idea often intended to be conveyed by *tarsakâî*, and so, here.

Havisht-hômandîh, which is gloss, inclines me to this opinion.

Curiously enough the Pahlavi commentator constantly attaches the idea of discipleship to that of a gift in answer to prayer. In Y. 28, 7 he glosses: „Give me what is asked for by Vishtâsp,

[the Mobadship of the Mobads]"; and in Y. 28, 8: „Give up Frashôstar to me in discipleship; and my people do thou give to Frashôshtar in his discipleship"; so Y. 33, 13. There is nothing corresponding exactly to this in the text, but it has no slight significance, showing the refinement of conceptions.

Notes to the Gâtha. *Gat*(?) might recall the Indian *ghéd*; or, abandoning the MSS., we might change the text to *gatê*, the infin. of *gam*. The Pahl. translator seems to hint in that direction (*lak* may be an alternative rendering for *tê*(?)). We should then have: „I desire these blessings to come", which is however excessively flat. *Ârmaitî* may be a better reading than *Ârmaitê*, as it enables us to escape the appeal to that personified attribute.

Abandoning a former rendering „riches", I now translate *râyô*, „distinctions", as the more original Aryan sense, not because the Pahl. translator renders *rayê-hômand*, but because the Pahlavi word, aside from its use here, means „distinction, splendour", and this uniform sense needs an explanation from the mother tongue. It will hardly be denied, I suppose, that the Parsi-pahlavi is a language. The Vedic meaning of *ré* is, like most of the ideas conveyed by the Ṛks, confessedly heterogeneous, and antagonistic to the spirit of the Gâthas, which especially express a religious fervour rather than prayers for „riches". Compare *raêvañt* as applied to Ahura some nine times, to the sun four times, to stars seven times, to the moon once, to mountains four times, to the Aryan glory, to the camel, to the haoma, to Zarathushtra, and in the sense „rich" once. „Glory and religious distinction" was so thoroughly an Avestic idea that it was made the subject of special designation as the „*hvarenah* of the Aryas" See Yt. 19, 8, S.B.E. XXIII, p. 289 flg. Moreover this Glory, which is thus worshipped, occurs some thirty times in connection with *raya*. If it were not for these facts, of course „riches" would be the meaning here, as the Zend and Vedic are sister languages.

Is it however so absolutely certain that „splendour" is not sometimes also a Vedic meaning of *ré*? The Pahlavi of the Avesta affords the true root to *khratu* = *krátu*; it may be equally helpful here.

With regard to *gaêm*, compare *sraêsta gaya jivaiñti* etc. Had the meaning „life" not long been familiar, it would be eagerly suggested. (*Gayam*, or *gayem*, is the proper transliteration; ـ = *ya*).

2. Pahlavi text. Aêtûnôch zak î min harvisp-gûn pâhlûm (b) avŏ valman î khvârih-hômand gabrâ, khvârîh yehabûnishnŏ [va mozd]. (c) Lak pêḍâkînŏ [ ] afzûnîk mînavad î Aûharmazd [ ] (d) mûn yehabûnêḍ râst pavan zak î vohûmanŏ paḍmânŏ [dînô] (e) pavan hamâ yôm pavan dêr zîvishnîh, hû-ravâkh-manîh madam yehabûnishnŏ.

Translation. And thus this which is the best of all things is to be given (b) as beatitude to the man deserving of beatitude. [*as* a reward]: (c) and do thou also reveal [ ], O bountiful spirit, Mazda! (d) what ye give in justice, as the measure, or device, of the good mind, [*that* is, the Dîn] (e) during every day in a long life, *as* the bringing-on of joy.

Gâtha (a, b) Yea to this one may the man endowed with beatitude give that best of all things, the beatitude, (c) and do thou reveal through thy most bountiful spirit, O Mazda (d) the spiritual thoughts of wisdom which thou may'st impart with the sanctity of thy good mind, (e) through the joy-inspiring-prosperity of a long life, and on every day.

Notes to the Pahlavi. Not to favour the literal exactness of the Pahlavi, I have rendered „deserving of beatitude" rather than „possessed of beatitude". The Parsi-persian MS. renders *pêdâ* for *k'ik'ithwâ* (sic), Ner. *prakâçaya*. The Parsi-persian MS. reads *pavan hamâ* not *pavanash hamâ*. „During every day" is therefore admirable for *vispâ ayârê*. I do not notice the clumsy gloss in c, which however controls the preliminary translation.

Notes to the Gâtha. The Pahlavi affords the clue to *hvâthrôyâ*, as it stands, an improbable form. As „y" is so often miswritten for „*v*" elsewhere, it represents „*v*" here.

Hvâthrôvâ is the word. *Thwâ* would seem most natural as an instr. It might be an acc. pl. neut. in apposition but not agreement with *mâyâo*. „Do thou reveal thy truths, (some might connect *ashâ*), O (?) thou most bountiful Spirit, Mazda. I give the above shade of meaning to *urvâdanhâ* in deference to the context, and the hint of the Pahl. translator.

3. Pahlavi text. Aêtûnŏ valman î shapîr gabrâ vêhîh madam yâmtûnishnŏ [mozd], (b) mûn zak î lanman avêjakŏ sûd-hômand râs âmûzêdŏ [ ], (c) dên denman ahvŏ î ast-hômandân, va mûnich mînishnŏ [ ], (d) amat âshkârakŏ zak stî [ ] dên zak ketrûnêd Aûharmazd, (e) râdŏ î khûp-dânâkîh lak-hâvand, afzûnîk, Aûharmazd.

Translation. Thus to the benefit of the good that man *is* approaching [to the reward], (b) who is teaching us the pure and profitable ways (c) in this world of the corporeal ones and in that which is mental [ ] (d), when manifest *and real* is that world in which Aûharmazd dwells, (e) liberal and beneficiently wise, the one like thee, and bountiful, O Aûharmazd.

Gâtha. Thus, may he, *the holy leader*, approach that which is better than the good, (b) he who will show to us the straight paths of *spiritual* profit (c) of this corporeal life, and of the mental (d) in those veritably real (or eternal) worlds where Ahura dwells, (e) *that holy man* (?), a helpful offerer of thine, O Mazda, a faithful citizen (?), and bountiful *of mind*.

Notes to the Pahlavi. Omit *avŏ* with D. J.'s MS. Notice that *vêhîh* corresponding to *vahyô*, does not follow *shapîr*, as *vahyô* follows *vaṅhēus*. *Shapîr* may be genitive by position, and *vêhîh* with the genitive might have the force of a comparative. The position of *gabrâ*, on the contrary, was fixed solely by that of *nâ*, just as *valman* equals *hvô*.

This presents the all-important question as to whether we shall read these generally word for word translations as if they were ordinary Pahlavi, oblivious to the fact that the order of words in the Pahlavi is all-important to the syntax.

Elsewhere, and animated by a desire to avoid favouring the exactness of the Pahlavi, I admitted *avŏ*, and read: Thus for him who is the good man *there is* an approaching of a benefit [as a reward]. And in fact all experts should regard even such a rendering as of the highest value, attesting, as it does, both the text, and general meaning, of each Gâtha word. But, as I have remarked above, such renderings are no longer permissible. Entirely disregarding the laws of ordinary Pahlavi, this utterly exceptional Pahlavi should be read with a reasonable regard to its original. „The benefit of the good" equals the summum bonum. Shapîr does not qualify gabrâ, as it would, if the text were not a translation. Amat is certainly free in d, and entirely unobjectionable. Note again that *dên zak* inverts the order of *yēṅg â*, and is moreover unobjectionably free.

If *huzēñtuṣ* refers to Ahura, it would then belong to *zan* = *jñâ*, (compare for formation *mántu*). *Khûp-dânâkîh*, would, in that case, be literally exact.

Line e of the Gâtha is indeed most awkwardly placed for a reference to the human subject. The glosses are harmless, but useless.

Notes to the Gâtha. *Thwâràs* may however merely express the personal pronoun, compare *Mazdâ fryâi thwâvàs sahyâṭ maraitê*. Y. 44, 1: *kēm nâ Mazdâ, mavaitê pâyûm dadâṭ* Y. 46, 7.

In that case line e would be referred to Ahura; „where dwells Ahura, thyself, beneficent, bountiful, and wise". *Sti* is masc. in RV.

Huzēñtuṣ could not then be referred to *zan* = *jan* (*jantú*).

The *khûp-dânâkîh* of the Pahlavi is however not proof that the translator held that opinion.

Good citizenship included wisdom and prudence.

4. Aêtûnam lak râî minîḍ hômanih thagîk afzûnîk, Aûharmazd, (b) mûn zak î kôlâ II (dô) pavan tûbânŏ lak benafshman aiyyârîḍ, [aîgh, mindavam î mînavad stih lak barâ afzâyînîḍ], (c) mûn yehabûnêḍ râstŏ darvandân va aharûbânich, [aîgh, bûkht va âirîkht[1])

[1] So Dastur Jâmâspji's MS. seems; so also Neryosangh, and the Persian MS.

pêḍâk vâdûnyên], (d) hanâ î lak âtâsh garm, amatash zak mûn pavan aharâyîh aôjŏ [ ], (e) amat avŏ li zak î pavan vohûman stahamak yâmtûnêḍ [Sôshâns].

Translation. Thus thou art thought mighty and bountiful by me, O Aûharmazd, (b) since both the two interests are helped on by thy mighty self, [that is, the things of the spirit and the world are fully promoted by thee], (c) which ye render, as justice to the wicked, as to the righteous: [that is, they shall make, (or make thou) the certain and the impure [1]) plain], (d) *even* the flame of this thy fire, since through it is that strength which is by righteousness [ ], (e) when that might, which is through the good mind, approaches me. [Sôshâns (an authority cited doubtless on account of the unusual association of *hazō* with *vohu manah*)].

Gâtha. Yea, I will regard thee as mighty and likewise bountiful, O Ahura Mazda, (b) when those aids *of grace approach me, aids* which thou dost maintain with thy hand, (c) *even* the awards which thou wilt give to the wicked as to the righteous, (d) and the *sacramental* flames of thy fire, strong through sanctity, (e) when the might of the good mind will come to me.

Notes to the Pahlavi. A dual is not unnaturally seen in *tâ*, and explained in the gloss as referring to the „two lives" mentioned in the previous verse. A certain writer is mistaken in supposing that *zastâ* is not rendered by the Pahlavi. It could not be better rendered than by the free expression *pavan tûbânŏ*.

See also *zastavat* = *pavan tûbânŏ* Y. 29, 9; *zastâ-* = *pavan tûbânŏ*, Y. 34, 4; so also Y. 50, 5. Some may still suppose that the Pahlavi translator rendered with this most pointed freedom because he was not aware of the meaning of *zastâ*.

It is not difficult to correct such scholarship, as *zasta* is rendered *yadman* four times, and *dastîh* (sic), once in the Gâthas, while the dual is literally noticed twice. *Pavan tûbânŏ* here corresponds to *zastâ* also in the literal sequence.

The translation of the verse is intentionally and obviously free, as any expert can see at once; and it contains one notable mistake obviously resulting from a corrupted text. *Hafshî* is rendered *benafshman* (in Y. 31, 22 *haptî* is rendered freely, but not incorrectly). Here one might suppose that the Gâthic form [illegible] stood before the Pahl. translator in the Pahlavi characters (so, often in similar cases) It was [illegible]. Possibly some mark before it on the paper resembled *)*, not a difficult letter to imitate. Hence, being at a loss, and for want of better, the translator read [illegible] = *nâpesh î* (sic).

See Y. 28, 4, and verse 8, where the mistake is certain, and of the utmost value in proving that the Gâtha stood partially, or entirely, in the Pahlavi character, and that consequently the

Pahl. translation must have been made before the later Avesta character was invented, a fact which, however, hardly needed proof.

Notes to the Gâtha. The application of *ashîs* to the wicked is remarkable. It casts light however on the *khshnûtem rânoibyâ*, satisfaction, settling of the dispute for the contenders, one of whom was one of the *āsayâo* (see Y. 31, 2). *Ashi*, primarily meaning the special sanctity of the ritual, became gradually identified with its rewards, and was then, as is here shown, extended to the sense „award" to the wicked; but it could never mean award to the wicked without the *asharan* in the immediate connection; so of *khshnût*, one party were the righteous.

5. Pahlavi text. Afzûnîk aêtûnŏ lak mînîḏ hômanih, Aûharmazd, (b) amatam zak î lak zâkŏ dên ahvân khadîtûnḏ fratûm (c) amatat yehabûnḏ avŏ kûnishn-karânŏ mozd, va mûnich pavan milayâ; (d) zanishnŏ avŏ zaḏâr [afatŏ yehabûnḏŏ] zak î shapîr tarsakâih (sic) avŏ valman î shapîr. (e) Pavan hanâ î lak hûnar dâm afdûmich varḏêḏ

Translation. Thus I thought thee bountiful, O Aûharmazd, (b) when first I saw thy creation in the world, (c) when thou gavest a reward to those who have done deeds, and also what is in accordance with *their* words, (d) smiting for the smiter [was also established by thee], and a good revering-recognition for the good. (e) Through this which is thy virtue, or justice, the last also of the creation turns thus *in its completion.*

The Gâtha. So I conceived of thee as bountiful, O Ahura Mazda, (b) when I beheld thee first (or, supreme; see Y. 31,8) in the generation of life, (c) when thou did'st render deeds and words provided with rewards (rewarded), (d and did'st establish evil for the evil, and happy blessings (rewards) for the good (e) by thy virtue (or thy justice) in the creation's final change.

Notes to the Pahlavi. Here again the literal order is violated by *amatam . . . khadîtûnḏ*, which is yet literally correct for *daresem*. Who will object to „smiting for the smiter" as a rendering for *akĕm akâi*? I think that *tarsakâih* should be rendered generally as equalling *ashi* in the sense of „sacred recompense", if not indeed simply as „recognition", or „reward"; see mozd in the near connection. It is possible that some may be scandalised at the admirable freedom used in rendering *urvaçsê* („a noun rendered by a verb", *varḏêḏ*); but the literal order of the Gâtha is not followed; and that the translator did not suppose *urvaçsê* to be a third singular present (!) is proved by the next verse where he translates it literally by *varḏishnŏ*.

6. Pahlavi text. Pavan *mûn*, lak afzûnîk mînavad, varḏishnŏ yâmtûnêḏ [ ], (b) pavan zak î Aûharmazd khûḏâyih dên zak î vohûman, (c) mûn pavan zak î valman kûnishnŏ gêhânŏ î ahar-

ârayîh frâdahishnîh, (d) valmanshân mûn raḍŏ âmûzêḍŏ bûndak mînishnîh [ ] (e) mûn hanâ î lak khiraḍŏ paḍash lâ pavan mindavam barâ frîfî-aît.

Translation. *And* in *that* changing, O thou bountiful spirit*, ye come (or it comes) (b) through Aûharmazd's sovereignty over the good mind in that *changing*, (c) by whose deeds *there is* a furtherance of the settlements of, or on the part of, sanctity, (d) to these whom the perfect mind is teaching regulation(s), (e) in regard to which this thy wisdom is in no respect deceived.

Gâtha. In which *last* changing thou shalt come with thy (or, O thou(?)) bounteous spirit, Mazda, (b) and with thy sovereign power, (c) by whose deeds the settlements are furthered through the righteous order. (d) And *saving* regulations shall Aramaiti (the complete and ready mind) declare for these, (e) *the laws* of thy wisdom which no man may deceive.

Notes to the Pahlavi. As ordinary Pahlavi, I could only render line a thus: „It is through thy bountiful spirit that the changing comes"; so S. B. E. XXXI, p. 101. And this, as free, is not very far from the Gâtha when rendered: „Thou comest in the changing through thy bounteous spirit". But I am firmly convinced that *paran* was originally connected with a *mûn* which has been lost in successive retranslations. (Otherwise *yahmî* remains entirely unnoticed). And this *dên mûn* applied of course to *vardishno* as equalling *urvâêsê*, and that notwithstanding the intervening words (notice *dên zak* as equalling *ahmî*: see also the literal sequence of *speñtâ thwâ* inverted). In ordinary Pahlavi, if a modern attempt were made to render verbatim, we should expect: „*Pavan* (*dên*) *mûn afzûnîk lak mînavad dên mûn vardishno;* but a treatment so full could not be expected in this ancient document. *Yâmtûnêḍ* = ye come, plural for singular, and indic. for conj. Some might say however that *yâmtûnêḍ*, being also 3d sing., was here intended as such. And it is quite possible that the translator may have mistaken *jasô* for the pres. part. Or, correcting, *yâmtûnd* might be read, which would be as close as we could expect from a native translation, rendering this form *jasô* as outwardly a preterit. What reason is there in correcting the Gâtha text at every turn, while we allow no indulgence to the still more endangered Pahlavi text? Are we to suppose the texts of the Pahlavi translations of the Avesta to be the only texts extant which have been handed down faultlessly from their authors?: and shall we insist especially on the integrity of those texts when a solitary letter may make the difference between correctness and incorrectness? Then we should understand that „there is a furthering of the settlements" (*gêhâno* genitive by position) could scarcely be improved as a translation for „the settlements are furthered". I even think that *aharâyîh* (omitting the izâfat with

Dastur Jâmâspji's MS.) should be understood adverbially, and as equivalent to Ashâ. So *valmanshân* in line (e) may well be genitive by position, and should be regarded as equivalent to the dative *aêibyô*. Pavan before *bûndak mînishnîh* is to be omitted with the Persian MS. *Radŏ*, usually meaning master, should be here rendered „laws" to accord with its original *„ratûs"* for beyond a doubt the Pahlavi translation grew gradually out of the Gâthic text itself, as the Gâthic language slowly lost its meaning for the mass of worshippers, and here we have precisely the explanation of the errors, or difficulties, which have been urged by some writers as an extenuation for neglect. When the Pahlavi translations were first made, they were undoubtedly much closer than their present successors, but, as the Gâthic forms stood clear beside their translation, the translators grew lax in their renderings. Line (e) should be the more gratefully accepted as free, from the fact that neither mûn, nor hanâ, nor î, has any equivalent in the Gâtha.

7. Pahlavi text. Afzûnîk aêtûnŏ lak mînîḏ hômanih, Aûharmazd, (b) amat avŏ li vohûman barâ maḏ, (c) pûrsîḏŏsh min li aîgh: mûn hômanih?; va min mûn hômanih? (d) Chîgûn zak yôm dakhshak [ ] frâz avŏ hampûrsakîh numûḏ yekavîmûnêḏ?; [aîgh, dakhshak chîgûn vâdûnam?], (e) î madam hanâ î lakŏ gêhânŏ tanû râî [numûḏŏ yekavîmûnêḏ].

Translation. Thus I thought thee bountiful, O Aûharmazd, (b) when the good mind came to me, (c) and asked me thus: Who art thou? and from whom? (d) How on that day is the sign *indicating the solution* for the inquiry shown? [i. e. how shall I provide the sign?] (e) which has reference to thy settlements, and thy person?

The Gâtha. Yea, I conceived of thee, as bountiful, O Ahura Mazda, (b) when he (Sraosha (?)) came to me with the good mind, (c) and asked me thus: „Who art thou? and from whom? (d) And how to-day shall I show the signs *that give light* on the inquiry (e) in (as to) thy settlements, and in (as to) thy-self?

Notes to the Pahlavi. Here we have *vohû manaṅhâ* rendered by a nom. where we should expect a sociative instr. But as the instr. sociative has been rendered by the translator many scores of times, it is natural to inquire whether mere carelessness in later transcribers is not the difficulty here, as so often elsewhere. If however we find this incredible, we should ask whether a „coming with the good mind" does not include a „coming of the good mind", or finally, we may acknowledge that a *pavan* has been left out by the translator who wrote his exegesis on the same paper on which the Gâthic text stood, and in close proximity to the Gâthic characters: he took it for granted that the reader's eye rested on the form *manaṅhâ*, and he carelessly failed to supply the proper preposition. One more explanation of the irregularity should be

added. Since all scholars are more or less perplexed for the subject in this verse, as well as for that in verses 9. 11, 13, our ancient predecessor may well have anticipated our own easy usage, and „changed his text" to *vohû manô* [1]). I have elsewhere rendered *yôm* as genitive by position, but I firmly believe that it should be regarded as strictly adverbial in accordance with its original *ayârē*. As to the rendering of *dîshâ*, it is to be hoped that the most careless of critics will not fail to see the interesting alternative rendering. *Dîshâ* had given some previous transcribers trouble, and had therefore been left indefinitely rendered by a passive (or preterit), but the last glossist does not hesitate to decide for a first pers. singular, and not for a preterit, but for a present; „dakhshak chîgûn vàdûnam", freely rendering the aorist.

8. Pahlavi text. Aêtûnôsh avŏ valman gûft aîgh, Zartûsht hômanam fratûm; (b) âshkârak bêshîḍâr [aîgh, sarîtarân âshkârak ghal bêshêm], va chand khvâstâr hômanam [kînînam] valman î darvand [ ]. (c) Aêtûnŏ avŏ aharûbŏ min valman î aŏj-hômand aîtŏ, aîghash râmînam, [aîghash pavan nadûkîh [2]) frâz avŏ khûḍâîh dedrûnam] [d] amat zak yehevûnêḍ nadûkîh [2]) [ ] pavan kâmak khûḍâyîh yehabûnî-aît, [aîgh, shalîtâîh pavan avâyast ghal yehabûnî-aît]. (e) Aêtûnŏ lak, Aûharmazd, stâyishnŏ hômanih khvêshînishnŏ hômanih [ ].

Translation. Then to him said thus of it, I Zartûsht, first, (b) I, really a tormentor of the wicked, [that is, I openly torment the wicked], and, as much as I wish [ ]. (c) Therefore for the righteous, from the strong one, it is that I rejoice him. (d) *And* when that benefit exists, [ ] then, according to *my* desire for the sovereignty, it is given. (e) Thus, O Aûharmazd, thou art to be praised, and to be made one's own.

The Gâtha. Then to him I, Zarathushtra, said at first (b): „To the wicked would that I *could be* in very truth a strong tormentor, (c) but to the just I would be a mighty joyful-help, (d) Since to preparations for thy kingdom, and in desire (for its approach) I would devote myself, (e) so long as to thee, O Mazda, I may praise, and weave my song".

Notes to the Pahlavi. Not anxious to favour the literal exactness of the Pahlavi, I have elsewhere rendered as one would an ordinary Pahlavi sentence: „Thus he spoke to him first thus: „I am Zartusht", a necessary preliminary rendering, but not the fully correct, or final, one. Most objectors are not at all aware that *hômanam* is

---

1) This is obviously the explanation in most instances of error. The trlr. could not manage what he saw before him, and he rendered it as if it were different from what it was, a process imitated by some of his detractors at every step.

2) Thus transliterated to correspond with Haug and West's glossary.

usage in the translations of the Avesta for *li* = *I*. „I Zartûsht" is simply the meaning in accordance with *aojî* which the translator perfectly understood, else where does the *hômanam* come from? It has no correspondent in the text whatsoever. The Pahl. trlr. uniformly renders forms from *is* as if they were all from *is* = to wish. Here I think he is in error, but it is by no means certain.

I am at liberty to read *mûn* for *min* according to Haug's Persian MS., but I prefer the erroneous *min*, as I regard it only fair to indicate the more striking blunders of the Pahl. trlr., where they exist, as well as his remarkable successes. The termination of *aojôñhvaṭ* suggested the use of an ablative in its explanation. It is by no means certain, or even probable, that the translator mistook the form for an ablative.

Neither *zastavaṭ* 29, 9, nor *ēmavaṭ* (33, 12) nor *astvaṭ* (43, 16), nor *aojôñhvaṭ* (43, 16), nor *spēnvaṭ* (51, 21), nor *hv'ēnvaṭ* (53, 4), has this curious notice of the resemblance to an abl. It occurs here, and in 28, 6, and 31, 4. Some accidental cause evidently existed for it.

But the line is otherwise of high importance to overthrow the incompetent opinion that the Pahlavi aims uniformly to imitate exactly the forms of the Gâthic or Zend. Here is *rafenô hyēm* rendered with critical freedom, and with a wide departure from the verbal order, by *râmînam*. As the truly remarkable objection has been made that verbs should not be rendered by nouns (!), here we have a rendering of a noun by a verb, and one which, as to grammatical form, could hardly be improved. The translator seems to have had *bû. stiṣ* before him (See K 5 etc. *âbûṣ. tîṣ*). This probably occasioned his broken rendering *yehevûnêd nadûkîh*, which however attests to the syllable *bû* at least, and such evidence, supposing there were different readings at hand, might be important. I have of course elsewhere rendered *khûdâyîh* as the subject of *yehabûnî-aîṭ*, but in view of the plain genitive *khshathrahyâ*, the izâfat may well be supplied. As to the erroneous (not free) *khvêshînishno*, it is one more invaluable instance to prove that the Gâthas stood before the translator wholly, or partly, in the Pahlavi character. [Pahlavi] in Pahlavi would be [Pahlavi], which is also exactly the Chaldaic *nepesh* and the base of *nafshman*. Unable to credit the *ufyâ* as from *vap*, the trlr. supposed the form related to the one with which he was so familiar. He may well also have regarded it as a corruption, following it for lack of better.

See also Y. 28, 3. See above, verse 4; see also Y. 26, 1 where *ufyemi* = *nafshmanînam*, so with corrected MS., D. J.'s.

Note to the Gâtha. *Isôyâ* is a false writing for *isôvâ*; comp. *tanuyê* for *tanvê* etc.; for form comp. *maghávan*.

9. Afzûnik am aêtûnŏ lak mînîḍ hômanâê, Aûharmazd (b) amat avŏ li vohûman barâ maḍŏ. (c) Valman [î Aûharmazd] li pûrsîḍŏ aîgh: zîtŏ mûn âkâs-dahishnîh kâmak [aîghat pâhrêj mûn avâyaḍ aîgh khavîtûnih]. (d) Aêtûnŏ avŏ hanâ lak âtâsh râḍ hômanam pavan niyâyishn. (e) Aharâyîh, chand li khvâstâr hômanam, mînam.

Translation. Then thou wert thought bountiful by me, O Aûharmazd, (b) when the good mind came to me, (c) and [Aûharmazd] asked me thus: „For what is the desire for instruction which thou hast [that is, for what is care required by thee that thou shouldest know it". (d) „Thus to this thy fire I am bountiful in praise, and for righteousness, (e) so much, *and so long*, as I am a supplicant, *thus* I think.

The Gâtha. Then I thought thee bountiful, O Ahura Mazda, (b) when he(?) approached me with the good mind, (h) his question *this*: „For what dost thou desire, to know it? (d) Then on an offering of praise and righteousness for thy fire will I meditate for myself, so long as I have the power.

Notes to the Pahlavi. The conjecture „*valman î Aûharmazd*", as giving the missing subject in b and c, while most natural in the general perplexity of scholars, is also quite striking in view of *vohûman*, which in our present Pahl. MSS. presents itself apparently as a nom., being unaccompanied by a preposition. It certainly looks as if it had been understood that *vohûman* represented its original, the instr., in form as well as in substance. Otherwise why should the trlr. suggest a fresh subject, if *vohûman* was understood as nom.? The subject of *jasat* would seem to every reader the same as that in *ahyâ ferasĕm*.

The admirable free rendering *li pûrsîḍo* for *ahyâ ferasĕm* would not be in the slightest degree impugned, if the word *li* had been selected merely because the termination *-m* of *ferasĕm* caught the translator's eye (for such a selection often occurs, and similarly caused, and yet with no serious injury to the credit of the early scholar).

In this instance, however, he possibly corrected to *aperesem*. I read *zîto* (or *zakato*) with Dastur Hoshangji's MS. *Vashî*, the verb, could not be better rendered than by the noun, *kâmak*, with *aît* understood, and carefully explained in the gloss. The unobjectionable introduction of *hômanam* equalling either „I am", or simply „I" (see above, at the translation of *aojî*), is an instance where a correct free insertion entirely in accord with the context was introduced, the form having been determined by the eye of the venerating or superstitious scholar. The „*m*" of *râtăm* (if *râtăm*, and not *râdem*, stood before the trlr.) recalled to him the *mâ* above and the *mâ* below. Perhaps also he had *râdem* (Y. 29, 9) in his mind's eye. At all events, for some particular reason, he chose to make use of a verbal form. It seems an insult to intelligence to prove that he

was aware that *râtãm* could be an acc., but, if proof is needed, see Y. 33, 14, *râtãm* = *pavan râdîh* = „as offering". *Aharâyîh* may well be rendered as a gen. by position, and even here I refrain too much from favouring the translator, I fear. *Isâi* is referred as usual to *is* = to wish; and it is by no means certain that this is erroneous. Its form is admirably rendered, as so often, by the noun plus a form of *hôman*.

Note to the Gâtha. Manyâi is hardly an infin., being simply a 1st sg. conjunctive middle, as is also *isâi*.

10. Pahlavi text. Aêtûnŏ lak avŏ li yehabûnâî aharâyîh amatat hômanam pavan karîtûnishnŏ karitûnam (b) pavan bûndak mînishnîh avâkîh, amat zak î valman î bûndak [mînishnîh avŏ nafshman vâdûnyên [ ]] (c) Pûrsâich min lanman mûn lak pavan zak pûrsishnŏ [dînô], (d) maman pûrsishnŏ lakŏ mûnat aêtûnŏ pavan zak î amâvandîh [pavan zak pûrsishnŏ], (e) amat avŏ lak pâḍakshah, [Aûharmazd] pavan khvahîshnŏ yehabûnêḍŏ amâvandîh, [aîgh, amat dînŏ yemalelûnih, at amâvandîh yehevûnêḍ].

Translation. Then do thou bestow thy sanctity upon me, since I invoke [thee] with invocations (b) through the aid of the perfect mind, when [they would make (or, wherefore make)] that perfect [mind one's own[ ]]. (c) Ask thou of us *those questions* which are thine according to that [religious] questioning, (d) for *it is* thy questioning, when *it is* thus thine in that [questioning] of strength, (e) when that authority of thine delivers forth strength in prayer, [that is, when thou declarest the religion, power is with thee].

The Gâtha. And may'st thou likewise provide[1]) for me thy sanctity, since I earnestly invoke *it*, (b) joining *in my prayer* with Âramaiti (the perfect readiness of mind), *as I seek for* that perfect zeal. (c) Ask thou us questions, that we may be asked by thee, (or ask thou those questions for us, those asked by us of thee; i. e. inspire our questions). (d) For a question asked by thee is as that of the mighty, (e) when thy ruling (worshipper) utters his potent prayer.

Notes to the Pahlavi. The *-t* of *amatat* seems to be gloss, as *hômanam* shows that *thwâ* was not read for *mâ*. *Hômanam* of course once more equals merely ego. The trlr. recognises the intensive by *karîtûnishnŏ karîtûnam*. (b) *Pavan bûndak mînishnîh avâkîh*, which might be called a startling error by some, is on the contrary, admirably correct. „By the aid of Âramaiti" is certainly free „for going on hand in hand with A." So *levatman* renders *hak'imnô* in Y. 43, 12 (see also Y. 44, 10, 13; 48, 12). In b two glosses may be traced, *mînishnîh avô nafshman vâdû-*

---

1) Or „reveal".

nyên, where *vâdûnyên* would be well in place as the imperative; then follows *aîgh* etc., according to which *vâdûnyên* is a 3d pl. opt. I have elsewhere rendered as a 3d pl. in both places, which is of course necessary, if both the glosses are read as contemporaneous. The last ancient transcriber of the Pahlavi seems to have understood by the questioning referred to such interrogatives as occur in Y. 44. For the abstract *shalîtâîh* I read with D. J. the concrete *pâḍakkshah*.

Notes to the Gâtha. For *dâîṣ* read perhaps *daidhîṣ*. Otherwise it may be a 2nd sg. aor. from dî in a causative sense; cp. *bhâis* from *bhî*: or a gunated aor. from *dis* = „show me".

The comments on the Gâtha in the above remarks are restricted: see S. B. E. XXXI. pp. 91—102, also my Gâtha texts, as it is hoped that the necessary means will soon be at hand for their completion.

Gebrauch von Psalmen zur Zauberei.

Von

C. Kayser.

In einer syrischen Handschrift der Königl. Bibliothek zu Berlin (Sachau'sche Sammlung Nr. 218) findet sich als Anhang zu einer kurzen Erklärung der Psalmen eine Anweisung, einzelne derselben zu allerhand Zwecken als Zaubermittel zu gebrauchen. Es ist bekannt, dass auch bei uns noch heut eine alte Erbbibel mit einem Erbschlüssel gar nicht selten angewendet wird, um einen Dieb zu ermitteln, und dass man mit einer Nadel in die Bibel sticht oder sie dreimal auf's Gerathewohl aufschlägt, um in zweifelhaften Fällen eine Entscheidung aus Gottes Wort zu erlangen. Das sind bei uns die letzten Reste eines weit allgemeineren Gebrauchs der Schrift zu Zaubereien, gegen den alle Kirchengesetze und Kirchenstrafen des Abend- wie des Morgenlandes sich wirkungslos erwiesen haben. Wohl bei allen Völkern, welche heilige Schriften besitzen, werden dieselben nicht nur zu gottesdienstlichen und erbaulichen, sondern auch zu Zauberzwecken gebraucht, bei Indern und Aegyptern wie bei Parsen und Muhammedanern, ja in den Veden und im Talmud kommen sogar einzelne bestimmte Zauberformeln gegen Krankheiten und böse Geister vor. Bei den Juden finden wir die ersten Spuren eines magischen Gebrauchs der Schrift darin, dass man zum Schutz der Häuser Deut. 6, 4—9 über den Thüren anbrachte und dann allmählich die תְּפִלִּין überhaupt zu Zaubereien benutzte. Wie Israel nun aus der Erinnerung an das Gebet, welche ihm die Gebetsriemen geben sollten, ein rein äusserliches Tragen derselben machte und die Kraft des Gebets auf die Schriftstelle selbst, die dazu aufforderte, übertrug, so machten es die Christen auch bald mit dem Evangelium. Nicht der frohen Botschaft von Christo schrieb man Heil und Segen zu, sondern in das Evangelienbuch legte man Zauberkräfte, und küsste man dasselbe anfänglich nur aus Ehrfurcht vor seinem Inhalt, so that man es später oft einzig und allein, um seine Heilkraft in Krankheitsfällen zu erfahren. Zu den Zeiten des Chrysostomus, Hieronymus und Augustin trug man Sprüche aus den Evangelien als Amulete um den

Hals. legte bei Kopfschmerzen oder heftigem Fieber das Evangelienbuch auf den Kopf, verscheuchte Dämonen damit, wollte Brände damit löschen, gab es dem Todten mit ins Grab u. s. w. Vergl. Kraus, Real-Encykl. d. christl. Alterthümer unter „Evangelien". In der syrischen Kirche klagt besonders der monophysitische Bischof Jakob von Edessa am Ende des 7. Jahrhunderts, während er den Gebrauch des Evangelienbuches in Krankheitsfällen nicht missbilligt, über die Anwendung von Sprüchen aus apostolischen Briefen zu Loosen und von Psalmen zur Verscheuchung von Hagelwolken. Dass man aber den Psalter im Morgenlande auch noch zu anderen Zaubereien benutzte und bis heute benutzt, beweist das hier gebotene Stück. Die Handschrift, welche es enthält, ist im Jahre 1847 zu Modiad in Tur 'Abdīn von einem Priester Shem'ōn geschrieben, der aus älteren Handschriften allerlei (ein Stück sogar zweimal) zusammentrug. Zunächst hat er sich diese Anweisungen wohl zu eigenem Gebrauch abgeschrieben, dann aber für Geistliche überhaupt, worauf die Messkanne bei Ps. 57 hinweist. Laien mochten wohl selten im Besitz eines Psalters sein, selbst wenn sie lesen und schreiben konnten. Die Zeit, aus welcher diese Anweisungen stammen, lässt sich nicht bestimmen, doch deuten die vorkommenden Lehnwörter aus dem Arabischen auf eine Zeit, wo das Letztere schon herrschend war.

Königl. Bibliothek zu Berlin. Sachau'sche Sammlung No. 218.

Bl. 173a ܡܙܡܘܪ : ܕܘܦܠܐ : ܩܪܝ ܘܟܘܠ ܠܟܣܝܡ ܦܬܐ ܀ ܡܙܡܘܪ ܕܒܣܬܐ

ܩܪܝ ܠܬܠܬ ܙܒܢܝܢ ܥܠ ܡܝܐ ܘܡܫܚܐ ܒܗܘܢ ܘܐܝܟ ܕܗܘ ܠܚܡܪܐ ܀ ܡܙܡܘܪ ܕܓ̄ :

ܩܪܝ ܐܫܝܗ ܘܢܦܘܩ ܐܝܟ ܡܢ ܒܣܬܪ : ܘܙܒܢܐ ܐܝܟ ܠܟܬܒܘܗܝ ܒܒܝܬܟܬܒܐ[ܝ]

ܡܙܡܘܪ ܕܗ ܀ ܩܪܝ ܠܒܝܬ ܢܣܐ ܀ ܡܙܡܘܪ ܕܘ ܀ ܩܪܝ ܠܒܝܬ ܠܒܐ ܀ ܡܙܡܘܪ :

ܕܙ̄ ܀ ܟܬܘܒ ܠܟܢܐ : Bl. 173b ܘܐܠܒܫ ܒܫܡܗ ܕܒܪܝܐ : ܘܩܪܝ ܥܠ

ܗܐ ܘܡܩܡܝ : ܦܘܩܕܢܐ ܘܠܐ ܪܒ ܡܫܡܫܢܐ ܀ ܡܙܡܘܪ : ܕܚ ܀ ܟܬܘܒ

ܘܐܝܟ ܒܗ ܚܝܠܐ ܘܠܐ ܢܬܩܪܒ ܠܗ ܘܐܚܐ ܀ ܡܙܡܘܪ . ܕܛ ܀ ܩܪܝ ܥܠ

ܘܢܦܘܩ ܐܝܟ ܡܢ ܒܣܬܪ : ܢܫܬܪܝ ܡܕܝܢܐ : ܡܢ ܦܠܚܝܗ ܀ ܡܙܡܘܪ . ܕܝ ܀

ܩܪܝ ܥܠ ܡܫܚܐ ܕܙܝܬܐ : ܘܐܠܡܫܚ ܒܗ ܡܚܝܠ ܦܓܪܐ ܀ ܡܙܡܘܪ ܕܝܐ ܀ ܩܪܝ

ܘܡܚܝ ܡܢܝ ܒܚܝܐ : ܘܩܪܝ ܠܬܠܬ ܙܒܢܝܢ : ܘܟܬܘܒ ܠܢܦܫܐ ܀ ܘܬܠܝ ܕܐܝܟ

ܒܗ ܕܡܝܐ : ܩܪܝ ܥܠ ܡܫܚܐ ܕܐܝܟ ܘܡܩܡܝ ܦܬܘܪ ܘܦܩܘܕܝܗ ܀ ܘܩܪܝ ܒܒܝܬ

ܦܝܠܐ ܡܚܠ ܢܦܫܬܐ : ܕܝܠܕܐ : ܘܐܬܒܪܝ ܦܩܘܕ : ܡܩܘܕ ܕܐܝܟܘ ܀ ܡܙܡܘܪ

ܕܠܒ܀ ܗܢܐ ܣܓܝܐ ܐܟܬܒܝ ܕܢܛܪ ܠܒܝܬܐ ܡܢ ܟܠ ܒܝܫܬܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ:
ܕܠܓ܀ ܗܢܐ ܘܩܘܡ ܠܡܪܢܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܠܕ܀ ܗܢܐ ܕܡܬܟܬܒ ܠܚܝܘܬܐ܀
ܘܗܢܐ ܟܠܐ: ܡܢܐ ܘܢܟܣܝ ܐܦܘܗܝ ܐܝܟ ܕܢܐܡܪ܀ ܘܗܢܐ ܠܡܚܝܒܘܬܐ
ܕܐܬܬܐ: ܘܠܒܪܐ ܠܡܘܬ ܚܝܘ ܘܢܝܪܐ: ܘܐܫܬܐ ܠܒܘܟ܀ Bl. 174 a ܡܙܡܘܪܐ:
ܕܠܗ܀ ܗܢܐ ܠܐܝܠ ܐܟܣܝ: ܘܩܘܡ ܠܡܪܢܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ ܕܠܘ܀ ܗܢܐ ܡܬܠ
ܐܦܝܐ ܡܫܝܚܐ ܘܡܬܚܠܡ: ܒܚܝܠ ܐܠܗܐ܀ ܘܠܦܝ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܟܪܐ:
ܢܟܝܠ ܢܟܬܘܒ ܘܢܬܠܐ ܢܦܫܗ ܡܢ ܚܘܪܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ ܕܠܙ܀ ܗܢܐ ܠܒܐܒ
ܦܚܠܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܐܬܒܝܢ܀ ܗܢܐ ܟܠ ܒܝܬܐ ܘܐܬܐ: ܘܡܫܘܚ ܒܗ
ܡܫܡܘܗܝ ܕܒܢܝܢܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܠܛ܀ ܗܢܐ ܠܐܝܠ ܐܟܣܝ: ܡܬܠ ܐܦܝܐ
ܡܫܝܚܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡ܀ ܗܢܐ ܡܬܠ ܒܐܬܪܐ: ܘܟܘܪܗܢܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܐ܀
ܗܢܐ: ܐܢܫ ܕܗܘܐ ܠܗ ܒܡܪܥܐ: ܢܟܬܘܒ ܘܢܗܘܐ ܒܠܚܝ ܬܡܐ: ܘܠܐܠܗܐ
ܢܩܪܝ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܒ܀ ܗܢܐ ܐܢܫ ܕܬܒܥ ܠܗ: ܕܐܬܦܠܚ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ:
ܢܟܬܘܒܝܘܗܝ ܡܫܝܚܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܓ܀ ܗܢܐ ܘܢܬܠܝܗ ܗܘܝܘ ܕܒܝܬܐ܀
ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܕ܀ ܗܢܐ ܟܠ ܬܡܐ: ܕܡܟܪ: ܘܐܬܠܝܗ ܠܝ ܡܘܬܪ ܘܟܠܝ: ܡܗܡܢܘܬܐ:
Bl. 174 b ܕܡܫܡܪܐ: ܘܗܢܐ ܒܟܝܢܐ ܕܐܘܟܠܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܗ܀ ܗܢܐ ܟܠ
ܒܘܝܢܐ ܡܫܒܚ ܠܗ: ܢܬܪܐ ܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܘ܀
ܗܢܐ ܠܝ ܚܒܪ ܠܗ. ܒܥܠ ܡܢ ܠܗ: ܘܒܥܐ ܡܢܗ: ܘܠܐ ܢܬܠܚܡ܀
ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܙ܀ ܗܢܐ ܟܠ ܚܕ ܘܟܠ ܦܠܓ ܒܐܪܥܐ ܢܛܪܘܢ ܒܝܫܬܐ܀
ܡܙܡܘܪܐ: ܕܡܚ܀ ܒܡܘܬ ܠܦܝ [ܕ]ܐܝܬ ܠܗ ܒܟܠܐ: ܦܬܘܪܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ ܕܡܛ܀
ܡܬܠ ܦܘܪܩܢܐ: ܕܡܢ ܒܝܬ ܢܛܘܪܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܢ܀ ܗܢܐ ܟܠ ܡܢܐ
ܘܢܟܣܝ ܐܦܘܗܝ: ܘܡܠܐ ܠܗ ܡܫܬܠܛܢܐ܀ ܘܗܢܐ ܒܟܠ ܐܬܪ ܠܦܝ ܕܐܝܬ
ܒܐܬܪ ܦܣܝܩܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ: ܕܢܐ܀ ܗܢܐ ܒܟܬܦܐ ܡܢ ܠܒܪ ܘܡܒܣܡ ܡܢܐ܀
ܡܙܡܘܪܐ: ܕܢܒ܀ ܗܢܐ ܐܢܫ ܕܟܬܒ ܠܗ ܘܬܠܐ ܟܠ ܐܝܢܝ: ܘܠܐ ܢܣܬܘܕܝ܀
ܡܙܡܘܪܐ: ܕܢܓ܀ ܗܢܐ ܡܠܐ ܕܢܛܪ [ܠܗ?] ܒܡܘܬܐ ܐܘ ܒܟܪܗܐ܀ ܡܙܡܘܪܐ.

ܕܝܢܐ܃ ܩܪܝ ܥܠ ܡܝܐ ܬܠܬ ܙܒܢܝܢ܃ ܘܡܢ ܗܘ ܕܐܚܝܕ ܐܫܬܐ ܢܣܚܐ ܒܗ

ܘܢܬܚܠܡ܀ ܡܙܡܪ܃ ܝܐ܀ ܠܡܦܩܬܐ ܕܡܢ ܒܝܬܟ܃ ܩܪܝ Bl. 175a ܥܠ ܟܠ ܡܢܐ

ܕܡܢ ܢܘܪܐ܃ ܘܢܦܫܐ ܒܗܘܢ܃ ܘܢܬܒܪ܀ ܡܙܡܪ ܝܛ܀ ܩܪܝ܃ ܥܠ ܡܐܢܐ܃

ܥܕܡܐ ܕܐܙܠ܃ ܘܢܦܫܐ ܒܗܘܢ ܡܢ ܕܐܚܝܕ܀ ܡܙܡܪ܃ ܕܡܐ܀ ܩܪܝ ܠܟܠ

ܙܟܐ ܥܠ ܒܥܠܕܒܒܐ ܡܢܗܘܢ܀

ܒܐܦ܃ ܗܘܝܘ܃ ܚܝܝ܃ ܒܐܐܪ܃ ܘܦܝܦܝ. ܒܪܝܟ܀ ܡܪܢܘܣܝܢ܃

ܦܘܦܒܘ܃ ܐܠܝܐܪܝ[1]܃ ܒܪܝܟ ܐܠܦܐܠܘ܀ ܢܘܦܪܘ܃ ܡܒܠܝܚܝܠܠܝ܃

ܡܦܪܘ܃ ܐܠܒܦܦܐ܀ ܚܝܠܒܠܝ܃ ܪܐܘ܃ ܐܠܝ܃ ܪܘܦܘܢܘ܃ ܦܦܘܢܘ܃

ܗܘܠܠܝ܀ ܐܠܝ ܘܝܒܪ܃ ܝܪܦܐܠ܃ ܦܦܦ܃ ܕܝܐ܃ ܐܠܠܒܦܝ܀ ܕܐܪ܃ ܦܠܦܠ܃

ܠܒܒܪܘ܃ ܐܠܐܘܪ܀ ܒܐܪܝܦܘ܃ ܐܝܦܦܝ܃ ܒܪܘܪ܃ ܦܦܒ܃ ܒܒܪ. ܡܪܝܦܠ܃

ܘܐܪܦܝ܃ ܦܦܪ܀ ܡܦܦܐܒܘ܃ ܐܠܝܠ?[2]܃ ܦܦܐܦܦܘ܃ ܐܦܦܠܘ܃ ܝܘܐܪܘ

ܐܠܒܘܗܝ܃ ܚܝܝ܃ ܒܗܘܐܪ܀ ܘܪܠܗ܃ ܥܠ ܚܝܠܐ ܦܦܝ ܦܦܒܦܝ ܘܒܝܢܐ

ܕܠܗܘ܃ ܡܦܡܕ ܦܒܘ܃ ܡܠܒܘ ܒܪ ܡܦܡܪ܃ ܠܦܦܕ ܒܪ ܦܦܝ ܦ܃ ܡܢ

ܡܪܝܐ ܡܒܪܒܐ܃ ܦܝܝܘ܃ ܘܡܢ ܦܪܒܐ ܕܒܝܬ ܐܠܒܪܐ܀

Uebersetzung.

Bl. 173a. Ps. 5 [3]). Lies ihn, wenn du vor dem Richter erscheinen musst [4]) Ps. 10. Lies ihn dreimal über Wasser, und wer Fieber hat, wasche sich damit. — Ps. 11. Lies ihn, wenn du aus deinem Hause gehst, und du besiegst alle deine Feinde. — Ps. 19.

---

1) Oder ܐܠܝ̄.

2) Ueber dem ܠ ist noch ܘ.

3) Ich vermuthe, dass ܕܗܘܐ ein Schreibfehler für ܕܗܘ ist, sonst müsste es auf den vorhergehenden Ps. 150 bezogen werden.

4) Es ist umsonst, bei solchem Unsinn, wie dem vorliegenden, nach einem vernünftigen Grund zu suchen, und so lassen sich auch hier keine bestimmten Beziehungen zwischen den einzelnen Psalmen und den Dingen, wofür oder wogegen sie gut sein sollen, nachweisen. Vielleicht aber war für Ps. 10 der 10. Vers massgebend, bei Ps. 22 etwa v. 20—21, bei 33 könnte man an v. 10—12. 16. 17, bei 34 an v. 8, für die letzte Anwendung von 36 an v. 13, bei 41 an v. 4 und bei 56 vielleicht an v. 10 und 16, selbstverständlich alles nach syrischer Uebersetzung, denken.

Lies ihn bei Kopfschmerz. — Ps. 20. Lies ihn bei Herzweh [1]). — Ps. 21. Schreib ihn für die Schafe Bl. 173 b und häng ihn an den Nacken eines Lammes. Lies ihn über Olivenöl und salbe deinen Leib damit, wenn du zu Machthabern gehst. — Ps. 22. Schreib ihn auf und leg ihn beim Vieh nieder, kein Wolf wird ihm nahe kommen. — Ps. 25. Lies ihn, wenn du aus deinem Hause gehst; der Herr wird dich vor allem behüten. — Ps. 29. Lies ihn über Rosenöl und salbe dich damit um eines (bösen) Geistes willen. — Ps. 30. Lies ihn, und er vertreibt von dir den Bösen. Lies ihn dreimal und schreib ihn für einen Besessenen auf, und wenn Einer einen Dämon hat, lies ihn über Olivenöl und salbe seinen ganzen Leib damit. Lies ihn auch zur Schlafenszeit für den Unterricht der Kinder und erwähne dabei den Namen des Kindes (das im Unterricht gefördert werden soll) und den seiner Mutter [2]). — Ps. 32. Lies ihn fünfmal, Gott wird dich vor allem Bösen bewahren. — Ps. 33. Lies ihn, wenn du in den Krieg ziehst. — Ps. 34. Lies ihn, damit Zaubereien vereitelt werden. Lies ihn über Wasser, und wer vor Hitze glüht, wasche sein Gesicht damit. Lies ihn für die Liebe von Weib und Mann, schreib ihn in eine Cisterne [3]) und lass sie daraus trinken. — Bl. 174 a. Ps. 35. Lies ihn dreimal, wenn du in den Krieg ziehst. — Ps. 36. Lies ihn bei heftigem Fieber und der Betreffende wird mit Gottes Hülfe gesund werden; und wer ränkevolle Nachbarn hat, schreibe ihn auf und trage ihn, so werden sie von einander getrennt. — Ps. 38. Lies ihn gegen Kopfschmerz. — Ps. 40. Lies ihn über Wolle und Oel und salbe damit den Leib des Kranken. — Ps. 41. Lies ihn dreimal bei heftigen Fiebern. — Ps. 48. Lies ihn bei (allerlei) Schmerzen und Krankheiten. — Ps. 53. Lies ihn, wenn du in einer fremden Stadt und recht betrübt bist: Gott wird dich davon frei machen. — Ps. 54. Lies ihn, wenn du deinen Feinden verborgen bleiben willst; der Herr wird sie blind machen. — Ps. 56. Lies ihn über einen Becher mit Palmwein, wenn du Zeuge bist und falsches Zeugniss Bl. 174 b wider dich ist, und lies ihn zur Zeit des Schreckens. — Ps. 57. Lies ihn über eine Messkanne [4]),

1) „Herzweh“ ist wohl nicht in unserm Sinne als „Herzeleid“ zu fassen, sondern es sind körperliche Schmerzen der Brust oder des Magens gemeint, wie Isab. Burton, the inner life of Syria. London 1875 Bd. I S. 312 sagt: They always speak of the heart instead of the stomach or the chest. „Kalbi biyuga'a“ (My heart hurts me) is the commonest complaint.

2) Eine Art Sympathie.

3) ܓܘܒܐ̈ ist das arab. غدير Lache, Cisterne.

4) ܒܘܪܩܐ ist das arab. بَرِيق, dem von ابريق, und dies nach Dozy, Supplément aux dict. ar. und Bocthor, Dict franç. arabe, wie mir Herr Prof. G. Hoffmann in Kiel freundlichst mittheilte, „burette“, eine Kanne, aus welcher der Priester den Messwein schenkt.

du wirst leiblichen und geistigen Nutzen finden. — Ps. 62. Lies ihn, wenn du Gelegenheit suchst, mit Jemand (anzubinden)[1]. Suche sie und er wird dir nichts zu Leide thun. — Ps. 63. Lies ihn für dich selbst und alle Menschen, er wird das Böse vertreiben. — Ps. 64. Schreib ihn für den, welchen ein toller Hund beisst. — Ps. 75: zur Befreiung aus dem Gewahrsam. — Ps. 80. Lies ihn über Wasser, wasch dein Gesicht damit und gehe so zum Sultan. Lies ihn auch in jeder Nacht für Einen, der an einem fernen Orte ist. — Ps. 82. Lies ihn täglich des Morgens und der Herr wird dir helfen. — Ps. 84. Lies ihn, wenn du ungesehen bei Leuten vorübergehen willst. — Ps. 87. Lies ihn, wenn du in einen Ort oder in ein Haus einkehrst. — Ps. 93. Lies ihn siebenmal über Wasser, und wenn sich ein Gefangener damit wäscht, wird er mit Gottes Hülfe los kommen. — Ps. 95: für ein Kind, das an Harnzwang leidet[2]. Lies ihn Bl. 175a über Wasser aus einem Fluss und wasch es damit, so wird ihm geholfen. — Ps. 99. Lies ihn siebenmal[3] über Wasser, und damit wasche sich, wer gefangen ist. — Ps. 141[4]. Lies ihn dreimal über einen Schmerzgeplagten, er wird gesund.

B e m e r k u n g. Die Bezeichnungen der Psalmen sind in der Handschrift roth. Die eingeklammerten Buchstaben habe ich hinzugefügt. Auffällig ist in der ganzen Handschrift die Punctation, die sonst bei Versabtheilungen angewendet wird, ohne dass jedoch hier ein Versmass aufzufinden wäre. Ebenso ist es in der Zusammenstellung von arabischen Arzeneipflanzen und Heilmitteln[5], die sich

---

1) Sonst sagt man ܟܒܠ ܟܠܒܐ ܟܠܠ vergl. Lamy, Ephraemi Syri hymni et sermones I S. 377, 11 ܘܠܐ ܢܟܠܠ ܟܠܒܐ ܠܐܠܗܐ ܕܟܠܗܘܢ ܟܠܒܐ ܚܦܝܢ ܗܘܘ.

2) ܐܬܦܪܣ nach BA: أُسِرَ = أسر ischuria laboravit.

3) Die heiligen Zahlen sind hier 3, 5 und 7; die sonst auch häufige 9 fehlt also.

4) Nach unsrer Zählung 142.

5) Die meisten von den am Schluss aufgeführten Arzeneimitteln finden sich, worauf mich Herr Prof. Prym aufmerksam machte, bei J. Löw, Aramäische Pflanzennamen. Leipzig 1881. Aber gerade in den ersten Zeilen konnte ich bei meinen dürftigen Hülfsmitteln wenig ermitteln. ܟܐܦ ܗܢܕܝ könnte man für eine andere Bezeichnung des ܟܐܦܐ ܗܢܕܝܐ lapis Indicus halten, Land, Anecd IV, 171 syr. Text 87. ܣܢܝܢ ist ܢܘܦܪܗ حجر ist wohl نوفر Nymphaea; das Folgende ملح الاندرانى Thes. syr. 2135: dann halb arabisch halb syrisch „Rinde (قِشْرَة) des Balsamstrauchs“: حصلبان Rosmarin: ܪܘܡܥܠܗ = ܪܘܡܥܠܐ, Haferschleim? Löw S. 106 Z. 2 v. u. Für

am Schluss findet, und in der es mir nicht gelungen ist, alles zu ermitteln. Die 4 Punkte stehen immer am Ende der Zeilen.

ܩܣܣܢܣ ist vielleicht ܩܣܣܝܣ = ܩܨܝܐ Cassia zu lesen. Ob mit dem weiblichen und männlichen Myrobalanum (هليلج) etwa das weisse und schwarze gemeint wird, von dem Plinius, hist. nat. XII, 46 die Rede ist? Ueber دم الاخوين vergl. Löw, S. 274 und 424; دار فلفل Pfeffer ebenda S. 318; لُعْبَة Mandragorawurzel Dozy u. d. W.; ܡܐܪܣܘܢ ist Anis, Löw, S. 383 N.; سعد Erdmandel ebenda 269 und 276; قرنفل Gewürznäglein, ebenda 346; وافعم vielleicht دار صينى Amomum, ebenda 169. 346. Dann folgt Zucker, Mastix, die Wurzel von Himmelsschwaden (عرق انجبار Löw, S. 184. 428), und nach dem mir unbekannten ܦܦܐܣܣܘܣ, Kardamom قاقلة und Muskatnuss جوز البوّا ebenda S. 85. Das letzte Wort ist vielleicht dasselbe wie بهار ebenda S. 73. 232 Chrysanthemum.

Anzeigen.

Rudolph E. Brünnow, A Classified List of all Simple and Compound Cuneiform Ideographs occurring in the Texts hitherto published, with their Assyro-Babylonion equivalents, phonetic values etc. Part I. Leyden, E. J. Brill. 1887. 200 autographed pp. in 4⁰.

A short time since a well-known Egyptologist, who has also given some time to Assyrian, complained to me, that Assyriologists who are very diligent in publishing texts and who find their own way by hard labour into an understanding of Assyrian documents, leave little aid to those who may come after them. Students are, therefore, compelled to go through the same laborious process as their predecessors. We must acknowledge, that this remark has been too true in the past. In the study, of all other languages, the beginner finds thorough grammars and excellent chrestomathies at hand, but for the study of Assyrian, there are none of these helps. Up to the present there has not even been a respectable sign-list, not to speak of the lack of anything to any extent serviceable in reading compound ideographs. Doubtless there is no student of Assyrian, who has not felt himself at a loss what to do with the wilderness of published literature before him, without a guide to the ever recurring ideographs utterly unknown to him. But thanks to the industry of Dr. Brünnow, this is no longer the case. The above mentioned work supplies us with the much needed sign and ideograph list. In this first part, which has recently appeared, we have about one third of the entire work. A mere glance at the book convinces one of the industrious and careful manner, in which the author has done his work. This is a matter of the highest importance in a work like this, for if we are to be spared the pains of making such a list, each for himself, we wish to be assured of its trustworthiness and completeness. In translations and notes much is a matter of opinion and what one scholar considers a good translation or explanation of a word or passage, another will declare to be incorrect, but where all turns upon the exactness of the copyist or compiler, it is justly expected that it be done carefully and thoroughly. The writer feels sure, that teachers on both sides of the sea can recommend this book to

their classes with the utmost confidence. This is not a work, which can only be used after the student has spent much time in the study of Assyrian, but it should be put into his hands very early.

Semitic scholars who desire to use Assyrian for comparative purposes will find this book necessary. They can use it to the greatest advantage in their private studies; the method followed is so clear and simple, that each one may very easily be his own teacher of Assyrian. If the writer is not much deceived, this work will be a great help to the study of comparative philology and will help pave the way for a comparative grammar, if any scholar should undertake the task of writing one. It will certainly make our knowledge of Assyro-Babylonian more extended and more exact.

Is there a Sumerian or Akkadian language, or is that which has been so termed only another way of writing Assyrian? This very difficult question has provoked any amount of discussion and speculation, but this book, if thoroughly studied, will aid us very materially in learning something about how to read a so-called Sumerian text — a thing very much needed among Sumerologists. A study of this work cannot be too highly recommended to them (cf. Bezold ZA. II p. 455, Winckler Berl. Phil. Wochens. 1886 No. 47). It is furthermore, pleasant to note the clear and neat manner, in which the work is executed both on the part of the author and the publisher. It occurs too often that autographed books are so closely and badly written, that they are trying to the eyes and the patience. In addition to this, it is very difficult to find anything in such works, but Dr. Brünnow has so arranged each number that one can see at a glance what each page contains. The characters are well arranged, and a „list of ideographs“ at the beginning of the book shows the order followed. The abbreviations are also explained, so that the student is at once at home with the book. The writer ventures to think, that the expressed purpose of the author „to furnish students with a convenient and trustworthy book of reference, which would save them the labour of compiling a sign-list for themselves“ has been attained. The most important thing that occassions regret is, that the author has not found opportunity to copy a number of unpublished texts, which Mr. Pinches of the British Museum could readily have given him and which would have added much to the value of the work. Then he ought also to have collated a large number of the texts, which he quotes entirely according to the copies of others. He would have been able to correct many mistakes and thus give to his work the value of independent research. It is to be regretted, I repeat, that a work upon which so much labour and care have been bestowed, and which is so admirably done should leave all unpublished texts unnoticed.

Although the work could have been materially improved in the way just indicated, yet if I mistake not each student of Assyrian will consider this to be one of the best contributions to his library. Therefore, it is to be hoped that the learned author will not let us wait too long for the other parts of the work.

S. Alden Smith.

Babylonische Texte. Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (555—538 *v. Chr.*) *von den Thontafeln des Britischen Museums copirt und autographirt von J. N. Strassmaier S. J.* Heft I. No. 1—265. Vom Regierungsantritt bis zum 7. Jahre der Regierung. Heft II. No. 266—540. Vom 7. bis zum 11. Jahre der Regierung.

There seem to be different opinions among Assyriologists as to the best way of furthering the study of the language. In later years the time of most students of Assyrian has been spent in correcting a few mistakes in the published inscriptions and in discussing at length passages and words already well known. Now it may be granted that this work is of advantage, if done judiciously and carefully, but it must also at the same time be allowed, that Assyrian literature is full of mistakes in etymology and grammatical forms, which might have been avoided if the writer had had a more extended acquaintance with the thousands of documents in our possession, the greater part of which is still unpublished. Why should one publish long discussions of words, whose meanings cannot with any certainty be determined from the published literature, or unsatisfactorily treat words, which are well known to those who have diligently studied unedited texts? The writer is of the opinion, that he will be sustained by all students of Assyrian, when he affirms that any work which brings us more certain knowledge of the words and forms which puzzle us in our daily studies is of more importance than any speculation as to their meanings, or even comparisons with other languages can be; for this latter work must always be more or less uncertain. The author of the above named work, Rev. J. N. Strassmaier, takes the most extreme view possible on this point. His position is that, in the present condition of Assyro-Babylonian literature, it is the duty of those who are able to read and copy the original to make as many texts as possible accessible. While the writer has no intention of complaining of so good a principle as this, still he ventures to think, that the Assyriologist can make himself most useful by combining the publication of texts with frequent translations and explanations of them; for who can so well translate the texts as he, who has carefully copied a whole collection. The careful copyist is compelled to read many passages and frequently compare

the tablets with each other. Who, for instance, could give us such a volume of translations of texts from this collection of the Inschriften von Nabonidus as Strassmaier himself? We wish therefore that, after he has completed the publication of these texts he would give us a translation of Heft I with copious notes, both philological and textual, as well as devote much space to the subject of Assyrian palaeography. Strassmaier is so thoroughly familiar with all the forms of the Babylonian wedge-writing, that notes from him on this subject would be of incalculable value. While most other Assyriologists, who can copy Babylonian texts at all, have only a collection of a few hundred, Strassmaier has several thousand. Most teachers of Assyrian are unable to read the archaic Babylonian character and the most patent mistakes occur in the new Babylonian Schrifttafel in works of professors, who pride themselves on being able to equip students for original work in Assyrian and Babylonian. Such mistakes every one may be sure would be impossible in a book from Strassmaier. We also venture to believe that the notes of no work in Assyrian literature would be so rich in the parallel passages to words discussed, which his knowledge of the unedited texts would enable him to bring.

He who has spent much time in copying Assyrian texts in the British Museum alone knows the difficulty. He knows how many times each day one is unavoidably disturbed, how frequently the light is inedequate for his work, and how often the tablets have to be collected together, while the copyist must of necessity wait. In addition to this, these small tablets that have not yet been properly arranged and have never been asked for by students are very frequently so dirty that they can scarcely be read. Then the backhanded and close manner in which many of this class of tablets are written adds not a little to the difficulty of the task. How well Strassmaier by his patience and perseverance has overcome these difficulties, one can best learn by a comparison of his copies with the original.

The writer has collated a large number of those tablets, published in Heft I and has found remarkably few mistakes. If Strassmaier has done the rest of this work as successfully as this, he is to be congratulated. The following passages are, however, to be noted. In S. † 979 (Strassmaier No. 15), line 1 the shaded portion is, I think, the name bit-šak-gi-ra-mat, which occurs with a slight difference of writing ALS[3] p. 125 Heirathscontract, line 6 Obv. In this same tablet line 8. the last sign visible seems to be sa instead of ir, and probably the character te. or perhaps a-te is lost. In S. † 535, line 9 (Strassmaier No. 9) instead of the two last characters given by Strassmaier, I see only the large Babylonian sign tu. I have found, aside from these. only a few slight errors in all the texts that I have collated.

Strassmaier's autographing has always been superior to that of any one, who has attempted the publication of Assyrian texts in this way, but this work is an improvement on what has preceded it. Even the shading of the doubtful characters is done in such a masterly way that no blotting can be detected. If the reader will take the trouble to examine this book and compare it with any other — even with Strassmaier's previous works — he will see a difference in this respect. The great advantage (and in the opinion of the writer almost the only one) of autographing is that it enables one to reproduce the peculiarities of the original to an extent that is not possible with type. This Strassmaier is careful to do. The printing and form of the book reflect great credit on the publisher, Mr. Pfeiffer of Leipzig. No. 65 p. 42 of Heft I might be cited as an example of what is possible in autographing Assyrian texts.

The work when complete will contain all the texts of Nabonidus, the last independent king of Babylon, which the author has been able to find in the British Museum up to the present time. It must not however, be thought that this collection will contain all the texts in existence, which date from the reign of this king. Indeed, it can hardly be justly expected that Strassmaier will find all the inscriptions of Nabonidus in the British Museum, for all the tablets have not yet been arranged. Furthermore, every collection of Babylonian tablets, that comes into the hands of dealers in antiquities seems to contain documents of this king. The writer has examined several such collections and has invariably found a number dated in the reign of Nabonidus. In a collection, which was purchased by Harvard College, Cambridge U. S. A. last year, there were several of these texts. Therefore, no one need be surprised, if in a few years another work on the inscriptions of Nabonidus should be possible. Everything seems to indicate, that we have as yet no adequate conception of the vastness of the Assyrian and Babylonian literature, that still lies buried in the ruins of that ancient civilization.

But any review of this work would be incomplete, which did not examine the preface which in some respects is the most remarkable of any that has recently appeared. One not acquainted with the history of Assyriology in Europe would scarcely understand it at all, but I venture to think that those for whom it was written will understand it only too well . . . . .[1]).

But some one will ask: „Of what value is this large collection of small and worthless looking tablets to be to us?“ This is a very practical question; let us, therefore, inquire into the nature of these documents and try to answer it. These inscriptions con-

1) Hier musste ein polemischer Abschnitt gestrichen werden.
Die Redaction.

sist, for the most part, of private documents of various kinds and records from the archives of the temples. We possess tablets dating from almost every month of the 17 years reign of Nabonidus. They are of value to us in five ways: 1. They enrich, correct and confirm our knowledge of the history of this period. 2. They give us an insight into the social relations of the time. 3. The jurisprudence of the Babylonians may to some extent be learned from them. 4. The religion of the Babylonians, temple service &c. is made clearer to us. 5. They are of the highest philological importance.

1. These inscriptions have not yet been sufficiently studied to enable us to tell all the ways in which they throw light on this important epoch of Jewish history. The time from which they come is that of Daniel and the Babylonian captivity of the Jews. Nabonidus is the king Labynetus II of Herodotus and according to Josephus, the Belshazzar of the book of Daniel. This view seems also to be most probable from the inscriptions. The Belshazzar of the inscriptions, who, until recently was known to us from only one passage I R. 68, col. II, 24—31 (cf. KAT [2] p. 434, Boscawen, Babylonian and Oriental Record, vol. II p. 14) was the son of Nabonidus and never was king, but according to the new inscription published by Mr. Boscawen, appears with a distinct house early in the reign of his father. It is therefore, not yet time to decide the way in which the Bible and the inscriptions are to be made to agree, but to wait until these inscriptions of Nabonidus have been properly studied. In these documents the exact dates are given on each tablet, so that we are enabled thereby to control the Babylonian calendar of the time, for we can fix each leap-year and often the 30th day of each month. It is, therefore, rather the proper thing for historians to study the documents furnished them, than to rack their brains after new theories of chronology, or the explanations of obscure points in Hebrew history.

2. These documents deal with the daily life of the people in all its phases, so that they cannot fail to be of interest on account of the aid they furnish us in forming a proper conception of the condition of the Jews, as it is partly revealed to us in the Old Testament. The manners and customs of any ancient people is always of value, but here that is enhanced from the fact that it touches upon the life of a people, with whose history Christianity is so intimately connected. We are, through these documents, made acquainted with many of the most important families of Babylon, together with their genealogies. He who would understand something of social life in Babylon, may well occupy himself sometime with these documents.

3. MM. E. and V. Revillout of Paris, who seem to be of a legal turn of mind, have already become interested in the study of

this class of inscriptions and a comparison of these with similar documents from Egypt have given them an idea of matters of law among the Babylonians. Cf. the articles PSBA 1887 pp. 167—177 Contrats de Mariage et d'adoption dans l'Égypte et dans la Chaldée, pp. 267—310 Les Depots et les confiements en Droit Egyptien et en Droit Babylonien. Compare further the articles on Sworn obligations in Babylonian Law in the B. & O. Record vol. I p. 101 ff. and vol. II p. 22. This last article deals with two texts from the work, which I am discussing. My attempt here is only to point out the value that these articles seem to indicate that these texts have, leaving further study to those interested in this subject.

4. In the lectures on the Babylonian Religion by Prof. Sayce of Oxford, there is much which he himself acknowledges to be uncertain or unknown. These records from the temple archives will be of use in filling out these lacunae in our knowledge of this inportant subject. It is not at all unlikely that Prof. Sayce may be able to add much from the material here presented, if he should undertake a second edition of his book. Mr. Boscawen B. & O. Record vol. I p. 209 ff. discusses a Royal Tithe of Nabonidus, in which he refers to several other texts in Heft I of Strassmaier's work.

5. There is, however, one more significance, which we can, at present, more exactly measure and which is of the highest importance. I refer to the linguistic value of such a collection of inscriptions, written as they are in the language of the common people and dealing with the affairs of common life. Many new terms and expressions occur, which are not to be found in other classes of Babylonian literature. If the reader will take the pains to read the articles above cited, as well as several translations published by Mr. Pinches in the B. & O Record and PSBA, he will see how many words and phrases are unknown to us. A comparison of a collection of texts reaching through an entire reign, cannot fail to give an explanation of many of these. We can never have a just conception of the Assyro-Babylonian tongue until we are acquainted with this portion of its literature. After the Assyriologist has become familiar with a few thousand different documents of this character and several hundred letters and despatches, then he can attempt the publication of a dictionary which will be of great value to students.

There are still two parts of this work to come, which may be looked for before the close of this year. The whole will contain more than 900 inscriptions of Nabonidus. I have only tried to indicate the kinds of material which they offer and it may be that, in some of these directions, they will prove to be valuable to an extent hardly dreamed of by the editor himself.

S. Alden Smith.

Friedr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israel's und die Götter der Heiden. Berlin, H. Reuther's Verlagsbuchhandlung 1888. (316 S. 8°).

In diesem Buche sucht Prof. Baethgen nachzuweisen, dass der Gegensatz des israelitischen Monotheismus zur Vielgötterei der andern Semiten uranfänglich gewesen sei. Zu dem Ende führt er uns zuerst die Götter der einzelnen semitischen Völker vor, soweit sie uns aus guten Quellen, namentlich Inschriften, bekannt sind, und macht sich dann an die Widerlegung der Ansicht, dass sich der davon ganz verschiedne israelitische Gottesglaube erst im Lauf der uns einigermaassen bekannten Geschichte aus einem solchen Polytheismus herausgebildet habe.

Er beginnt den ersten Theil mit den Völkern, welche den Israeliten am nächsten standen, und geht dann allmählich bis zu den Aethiopen. Diese fleissige Darstellung hat auch für den ihren Werth, der den Hauptergebnissen des Verf.'s nicht oder nur zum Theil beistimmen kann. Das Material, auf das er hier angewiesen war, ist freilich im Ganzen sehr dürftig. Selbst die zahlreichen phönicischen Inschriften lehren uns sicher nicht alle phönicischen Gottheiten kennen, enthalten auch hinsichtlich der Götter viel Räthselhaftes und mögen bei unserer leider sehr geringen Sprach- und Sachkenntniss zu manchem falschen Schluss Veranlassung geben. Der Versuchung, die Lücken unserer Erkenntniss weiter durch Vermuthungen auszufüllen als zulässig, ist auch Baethgen nicht immer aus dem Weg gegangen. Movers wirkt auch hier, wie auf andern Gebieten der phönicischen Alterthumskunde, noch etwas zu stark nach.

Im Folgenden will ich zu diesem Theile einige Ergänzungen und Berichtigungen geben, ohne Systematik und ohne Vollständigkeit. Ich halte mich dabei im Ganzen an den Gang von Baethgen's Darstellung.

Von den Göttern der nächsten Verwandten Israels, der Edomiter[1], Moabiter und Ammoniter kann er natürlich wenig sagen. Dass Nebo ein moabitischer Gott gewesen, schliesst er (S. 15) meines Erachtens zu sicher aus dem Namen des Berges (und der Stadt) נבו (נבה bei Mesa); denn das kann reine Ortsbezeichnung sein. Es giebt in Arabien اَلنَّبَاوَةُ („die Höhe") und

1) Dass der Name des Volkes אֱדוֹם eigentlich bloss „Menschen" sei = אָדָם (S. 10), lässt sich wohl hören. Jene Form mit ô (aus â) entspräche noch besser dem arabischen أَنَامٌ als diese. Ob in עבד אדם wirklich derselbe Name steckt, ist mir zweifelhaft; der Volksname wird stets plene, עבד אדם stets defectiv geschrieben, bis auf 2 Chr. 25, 24 (s. Frensdorff, Massora magna 263).

ذو نبوان, und vielleicht gehört auch نبى als Ortsname hierher. — Wenn der, doch immer noch vorexilische, Erzähler den moabitischen Gott כמוש auch den Ammonitern beilegt, so möchte ich das nicht so ohne Weiteres für ein Versehen halten wie der hier einmal allzu kritische Verf. (eb.). — Die Verehrung der ägyptischen Isis aus dem Namen des Ammoniters בעליס Jer. 40, 14 zu erschliessen und darin zu finden „Herr ist Isis", ist kaum zulässig.

Trotzdem die Fülle von Inschriften uns eine Menge phönicischer Götternamen direct oder indirect bietet, bleibt, wie schon angedeutet, unsre Kenntniss der phönicischen Götterwelt doch immer recht unvollständig. Was wüssten wir wohl von Artemis oder Hephaestus — um nicht grade die allervornehmsten Götter zu nennen —, wenn wir bloss auf Namen wie Artemidorus, Artemisia, Hephaestion oder höchstens die Erwähnung eines Tempels dieser Gottheiten oder eines ihnen dargebrachten Opfers oder Weihgeschenks angewiesen wären? So aber steht es mit fast allen phönicischen Göttern. Ferner kann das häufige Vorkommen eines Gottes auf Inschriften nicht unbedingt für sein Ansehn entscheiden. Ob z. B. die תנת wirklich die allerhöchste Gottheit der Karthager war, ist vielleicht fraglicher, als Baethgen meint. Anderseits war *Ἰόλαος* nach Polyb. 7, 9 gewiss ein bei den Puniern höchst angesehener Gott, und doch ist er bis jetzt auf Inschriften noch nicht ganz zweifellos nachgewiesen. Wahrscheinlich hat allerdings Phil. Berger Recht, wenn er auf der Inschrift von M'deina[1]) eine Zusammensetzung mit diesem יאל findet: בן יאלפעל (möglich wäre auch בני אלפעל), und ebenso in den verstümmelten Namen der Gaulitana (CIS 132) . . . יאל; vielleicht gehören auch *Ialnoati* (gen.) CIL 8, 280; *Iolitana* eb. 9341; *Iolitan(us)* eb. 9767 hierher. — Eine inschriftliche Bezeugung des phönicischen Adoniscults (S. 42) haben wir jetzt in CIL 8, 1211, wo ein Muttumbal Balithonis f. (also מתנבעל בן בעליתן) als „sacerdos Adonis" erscheint. — Nicht gesichert ist der phönicische עת = aram. עתה *'Athê* (S. 62), denn der Name גדעת CIS 252 ist leichter zu גדעין = جدعن Ibn Hischâm 84 u. s. w. اجدع . جداعة . مجدع . جديع Ibn Dor. 88. 178 zu ziehn als in גד-עת aufzulösen. — Ueber die zahllos oft genannte תנת wissen wir leider so gut wie gar nichts. Was der stehende Zusatz פן בעל bedeute, ist noch ganz unsicher. Auf keinen Fall darf man mit Baethgen (S. 56) darin ein mystisches Philosophem des ausgehenden internationalen Heidenthums und in „deorum dearumque facies uniformis", das Apulejus von der Regina Coeli gebraucht, die Uebersetzung jenes Ausdrucks sehn; um von Anderm zu schweigen, fehlt hier doch grade einerseits das wichtigste uni-

1) J. as. 1883: S. 17 des Separatdrucks. Ohne Facsimile.

formis, anderseits ein Ausdruck des Plurals. Dass das einfache בעל die Gesammtheit der Götter bedeuten könne, wäre doch etwas viel behauptet. — Mehr, als dass צפן ein Gott gewesen ist, folgt aus den Namen עבדצפן, בדצפן[1]) noch nicht; die Identität mit dem hebräischen צָפוֹן „Nord" ist von Baethgen keineswegs bewiesen (S. 23). Darin, dass ein Targum בעל in בעל צפון ganz begreiflicher Weise durch „Götzen" wiedergiebt, durfte er keine „Kunde" von einem solchen Gott finden![2]) — Eine phönicische Göttin אלת ist gesichert (S. 58), aber diese kann nicht wohl unmittelbar der arabischen *Allât* gleich und אַלָּת gesprochen worden sein. Denn اللات ist anerkanntermaassen = Ἀλιλάτ الالاهة, Fem. von الالاه (الله), während der phönicische Name Fem. von אֵל oder aber von אלֹן sein wird; im letzteren Falle wäre allerdings ein langer Vocal der Endsilbe möglich. Die Identificierung mit Ἑλλωτίς, Ἑλλωτία[3]) Athen. 678a; Pind. Ol. 11, 40, die wir einstweilen für echt griechisch ansehn dürfen, ist höchst bedenklich: ganz unmöglich aber, dass das *ât* des Arabischen *Allât* blosse Femininendung wäre (S. 99)! — Der Beiname des Eschmun מארח in der Trilinguis von Pauli Gerrei (CIS 143) ist keinenfalls = מְאָרֵךְ zu setzen. Wie sollte ח, das in späterer Zeit von den Puniern höchstens als sehr schwacher Hauch gesprochen ward und das in der Transscription Μεῤῥη, *Merre* ignoriert wird, für ך stehn, das durch χ, *c*; χ, *ch* wiedergegeben wird? Uebrigens wäre מארך „Langmacher" noch nicht schlechtweg: „Lebensverlängrer". Man hat מארח wahrscheinlich als „Geleiter", oder als „Wanderer" zu fassen[4]). Ich würde mich aber wohl hüten, aus diesem Beiworte Schlüsse auf das Wesen dieses Gottes zu ziehn. — Aus בנחדש Νουμήνιος könnte man noch keine Mondverehrung erweisen (S. 61), denn das bedeutet nur Einen, der am Neumond geboren ist. Ganneau, Sceaux et cachets (Journ. as. 1883, I)

1) Der Frauenname צפנבעל Σοφονίβα CIS 207. 371. 415 bedeutet schwerlich: „S. ist Herr", sondern „Baal hat geborgen"; vgl. צְפַנְיָהוּ Σοφονίας und אלצפן.

2) Auch sonst schreibt er den Späteren wohl einmal mehr zu, als sie haben konnten, wenn er z. B. die Willkürlichkeit des Symmachus, אלם Ps. 56, 1. 58, 2 = לְאֹם zu nehmen, auf wirkliche Kenntniss zurückführt.

3) Die Ueberlieferung, die freilich keine grosse Autorität hat, spricht für Spir. asper; die Handschriften haben zum Theil ʽ, und die Pindarscholien combinieren das Wort mit ἑλεῖν oder mit ἕλος.

4) أَرِشَ ist „wandern". Dillmann zieht sehr wahrscheinlich äthiop. *marĕḥa* „führen" zu der Wurzel ארח. — *Merrêḥ* ist wohl ein Piel = מְאָרֵחַ. Aus (Εσμυ-)σεληµ(ον) = שִׁלֵּם: (Βαλ)σιλληχ (Bal)*silec* = שִׁלֵּךְ ergiebt sich mit einiger Sicherheit, dass die Phönicier das Perf. Piel fast wie die Hebräer sprachen; das *e*, *i* kann dann auch in die Paenult. des Partic. gedrungen sein

hat aber unter nr. 22 (ohne Facsimile) einen עבדרשף; doch mag fraglich sein, ob das ein Phönicier war. — Für den Gott רשף, ארשף (S. 51) ist die Assyrische (אֲ)רְשַׁף oder (אַ)רְשֻׁף am wahrscheinlichsten. Dieser Gottesname hat sich eben, worauf mich Halévy vor längerer Zeit hingewiesen hat, bis heute erhalten im Namen der phönicischen Stadt *Arsûf* = *'Απολλωνία*[1]); רשף wird ja dem Apollo gleich gesetzt.

Die Philistäer haben wohl seit ältester Zeit fremder Einwirkung in besonderem Maasse offen gestanden. So ist der später zuweilen erwähnte Gott *Marnas* (מרנא) von Gaza, wie auch Baethgen annimmt, aramäischer Herkunft.

Ueber einzelne aramäische Götter sind wir nicht ganz schlecht unterrichtet, aber von einem aramäischen Pantheon können wir um so weniger sprechen, als es bei der alten Zerstreuung dieses Volks wohl kaum ein solches gegeben hat. Dazu sind bei den Aramäern früh babylonische, arabische und wohl noch andre Göttergestalten eingedrungen. Es fällt auf, dass ein so tüchtiger Kenner des Syrischen wie unser Verf. es verschmäht hat, einige wichtige syrische Schriften auszunutzen. So konnte er die von Jacob von Sarug genannten Götter (s. Z. D. M. G. 29, 110) aufführen. Darunter befindet sich „*Mâr(î)* mit den Hunden" ܡܪܝ ܘܟܠܒܘܗܝ[2]), vielleicht derselbe, der in ܡܪܢܘܣ und, da sicher ohne Suffix, in מרסמך „Mâr (der Herr) stützt" Ganneau 21 und מראחז „Mâr hält"[3]) Levy, Siegel und Gemmen tab. I, 9 = de Vogüé, Mel. V, 15 = Gesenius, Mon. 31, LXVIII erscheint. Schon die blosse Ueberlegung hätte dem Verf. sagen sollen, dass Lucian[4]) seine Muttersprache wohl zu gut verstanden haben werde, um ܐܬܐ mit ܐܬܐ zu verwechseln (S. 73). Nun bestätigt aber noch dazu die Apologie des Pseudomeliton das nur in der Endung etwas gräcisierte *σημήιον* als Lucian's Namen der Göttinn durch ܣܝܡܝܐ ܒܪܬ ܗܕܕ (Cureton, Spic. 25, 10); dazu kommt Junonis fil. Jovis *Sim(e)* in einer Inschrift aus Syrien CIL 3, 159. So konnte Baethgen auch be-

---

1) Der volle Name mag etwa בֵּית רֶשֶׁף gewesen sein.

2) Das Singularsuffix gegenüber dem Pluralsuffix in *Marnas*, wie neben dem üblichen ܡܪܢ (ܡܪܢ) vorkommt ܡܪܬܢ „unsre Herrinn", s. G. Hoffmann im Gött. Gel. Anz. 1871, 1224 f. (auch im Talmûd בית בילתין) und wie *Notre dame* „Unsre liebe Frau" = *Madonna* ܡܪܬܝ ܡܪܝܡ ist.

3) Wie יהואחז; sicher nicht „Mâr ist Einer".

4) Dass De dea syra wirklich von Lucian verfasst ist, kann nach der scharfen Charakteristik von Jac. Burckhardt, Constantin², 159 nicht mehr bezweifelt werden.

achten, dass eine alte Edessenische Quelle dem Julian Recht giebt, wenn er den *Azizos* als Ares der Edessener bezeichnet, indem sie den Stern des Mars ܐܪܝܘܣ ܐܠܗܐ nennt (Cureton, Spic. 13, 24). — Für die Verehrung des Gottes גַּד bei den Aramäern wäre noch der Name des Märtyrers ܓܕܝܐܒ (4. Jahrh.) anzuführen Wright's Martyrol. p. 10; Assemani, Martyr. or. 1. 41 [1]). — Auch der Gott נשר hätte Erwähnung verdient; s. jetzt Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums 20.

Mit gutem Grunde behandelt Baethgen Palmyra besonders, da es in mehrfacher Hinsicht eine Ausnahmestellung einnimmt. Die Ruinen und Inschriften dieser Stadt stellen die Jahrhunderte ihrer Herrlichkeit in ein auffallend deutliches Licht. Ihre Götterwelt ist sehr bunt. Namentlich wird der Himmelsherr בעלשמין gefeiert als „der Herr der Welt“ „des Name auf ewig gepriesen wird“ „der barmherzige, gute und leitende (?)“ [2]); er wird durchweg dem *Zeus* gleichgestellt [3]). — Sehr unklar ist der Gott *Bôl* in verschiedenen Personennamen und in den zusammengesetzten Gottesnamen עגליבול und ירחבול. Sollte es, was jedoch kaum wahrscheinlich, nur eine andre Form des Wortes בעל sein (S. 86), so müsste diese einem unbekannten semitischen Dialect entstammen (wie בֵּל dem Babylonischen), denn in Palmyra wird aus *aʿ* nicht *ô*.

Von dem schon ein starkes arabisches Element enthaltenden Palmyra geht der Verf. ganz sachgemäss zu den Nabatäern über, die dem Blute nach Araber waren, wenn sie auch aramäisch schrieben. Ehe sich über die Götter der Nabatäer etwas Vollständigeres geben liesse, wäre allerdings eine gründliche Neubearbeitung der sinaitischen Inschrift nöthig, wo möglich auf Grund eines vermehrten und verbesserten Materials. Ich muss allerdings gestehen, dass mir vor diesem Felsgekritzel graut. Baethgen ist hier denn auch abhängiger von seinen Vorgängern als sonst. — Ob die Nabatäer eine Mondgöttinn חלצת خلصت gehabt haben (S. 103. 106), ist mir noch nicht sicher. Auf keinen Fall darf man damit den Personennamen *Αλασαθος* Waddington 2042. 2047 identificieren; das ist wahrscheinlich עלשת, wie auf einer in Socin's Besitz befindlichen naba-

1) Bei Sozomenus 2, 14 *Γαδδιάβης*.

2) הירא (wohl הַיָּרָא) de Vogüé 88. 92. 93. Man darf nicht mit Halévy und Baethgen (S. 83) dafür חירא setzen, das = خير sein soll. Der Text von nr. 93 ist ziemlich unsicher, Baethgen's Ergänzung und Uebersetzung sehr anfechtbar.

3) So auch auf der Bilinguis de Vogüé 16, wo schon Mordtmann richtig *Διός* hat; s. jetzt Sterrett (the Wolfe Expedition) nr. 637. De Vogüé's Ergänzung בעלשמין ist gewiss richtig. Danach erledigt sich die Erörterung S. 82.

täischen Inschrift steht: vgl. *Ἄλεσος*, *Ἄλαισος* Wdd. 2269. 2413 e: Z. D. M. G. 35. 742 (Sterrett 644): عَلَسٌ Ibn Doraid 169. — Warum ich קציו nicht als Gottesnamen betrachten kann (S. 104. 304), hätte der Kenner der aramäischen Sprache doch leicht sehn können. לאלה קציו kann nur „dem Gott des Q." sein; „dem Gott Q." hiesse לקציו אלהא oder höchstens לאלהא קציו [1]). Wo im Westaramäischen, zumal älterer Zeit, der postpositive Artikel stehn muss, wissen wir glücklicherweise besser als wo die Phönicier den Artikel zu setzen pflegten oder setzen mussten. Somit kann auch לאל קציו nicht gut „dem Gott Q." sein. Vor לאל steht ein ש und der Rest eines Buchstaben, der vielleicht ein ה war: dass hier eine Ableitung von קדש stand, ist wenigstens nicht sicher, und dass dem אל קציו eine Bildsäule dargebracht werde, steht nirgends. — Die dunkeln Angaben über den Cultus von Petra konnte auch der Verf. nicht weiter aufhellen. Das *Χααμου* des Epiphanius (S. 107) bleibt räthselhaft. Dass J. H. Mordtmann's Aenderung *Χααβου* = كعب richtig ist, will ich nicht behaupten, aber Baethgen's Schluss, dass durch den Mannesnamen *Χααμμος* Wetzstein 20 [Wdd. 2344; Burton 84; *Χααμος* Wdd. 2515] [2]) das *μ* in jenem Worte „gesichert" sei, ist doch ganz unzulässig.

Baethgen übergeht die assyrisch-babylonische Götterwelt, weil er auf diesem Gebiet nicht bewandert ist. Er hätte gut gethan, es mit der der Araber eben so zu machen. Dass auch dies Volk viele Götter hatte, wusste man ja längst, und es war für seinen Zweck am wichtigsten, den Polytheismus der Völker im Einzelnen zu beleuchten, welche den Israeliten näher standen als die Araber. Er ist mit dem Arabischen nicht so vertraut, um da selbständig zu forschen. Und das hätte er vorher wissen können, dass er im Anschluss an Untersuchungen über die arabischen Götter, die vor Jahrzehnten geführt sind, nicht weit kommen werde, auch wenn er nicht noch rechtzeitig Wellhausen's Werk erhalten hätte. Er benutzt jedoch dies Buch nicht, weil „dieser ganze Abschnitt längst ausgearbeitet war" (aber noch nicht abgedruckt!). Die 7 Seiten über die Religion der alten Araber waren also noch vor dem Erscheinen antiquiert.

Wie weit der Abschnitt über die Götter der Sabäer genügt, mögen die Kenner des südarabischen Alterthums beurtheilen. Ueber die Götter der alten Aksûmiten fasst er sich natürlich ganz kurz. Mit Recht erkennt er die durch Halévy's Scharfsinn auf der ersten Inschrift von Aksûm gefundene מחרם an, die durch d'Abbadie's Umschrift ziemlich gesichert ist. Dagegen folgt er ihm mit Unrecht in der Vermuthung, dass diese Inschrift auch שמש = شمس enthalte; da-

1) Nab. 7 a (de Vogüé pg 113) ist zu ergänzen לדושרא אלה[א], oder es folgte ein Genitiv.

2) Wdd. 2330 = CIG 4612 steht *Χλαμμεους*.

gegen spricht sowohl Rüppell's Originalzeichnung wie d'Abbadie's Umschrift.

Also alle den Israeliten verwandte Völker waren Polytheisten. Da liegt allerdings die Voraussetzung nahe, dass jene von Haus aus gleichfalls viele Götter anerkannt und sich erst im Lauf der Zeit mühsam zum Monotheismus durchgearbeitet hätten. So haben denn auch manche Forscher geurtheilt, die entgegenstehenden Angaben des A. T. zu entkräften gesucht und hinwieder auf allerlei directe und indirecte Zeugnisse desselben Buchs grade für den israelitischen Polytheismus hingewiesen. Einige Neuere gehen so weit, in dem Monotheismus erst eine Frucht der Predigt der Propheten zu sehen. Indem nun Baethgen solche Uebertreibungen zurückweist, geht er meines Erachtens auf der andern Seite wieder viel zu weit. Freilich ist hier sehr Vieles dunkel, aber Einiges lässt sich doch erkennen [1]. Gewiss haben die Israeliten grade in späterer Zeit, zumal seit sie mit den Assyrern in Beziehung traten, allerlei fremdes Götterwesen angenommen [2]. Die Trauer um den Tammûz, die Sonnenrosse u. A. m. waren schwerlich von den Vätern ererbt. Insofern ist die Anschauung der prophetischen Schriftsteller, dass der Götzendienst „fremd" sei (z. B. Deut. 32, 17), berechtigt. Aber kein Kritiker wird doch den im vollen Kampf befindlichen prophetischen und priesterlichen Schriften unbefangene Auffassung des religiösen Alterthums zuschreiben. Was sie als Jahve's Willen ansehn, das müssen sie für altes Gottesgesetz halten: alles Andre gilt ihnen als fremd. Die muslimische Litteratur zeigt uns am deutlichsten, wie ein energischer Religionseifer den Blick für die religiösen Verhältnisse selbst einer nahen Vergangenheit trübt.

Mit Recht verwirft Baethgen den Beweis des israelitischen Polytheismus aus der Pluralform אלהים. Selbst wenn darin etwas Polytheistisches steckte, so könnte das doch nur für uralte, vorgeschichtliche Zeiten gelten. Aber nicht einmal dies ist irgend wahrscheinlich. Ich muss auch jetzt noch bei der alten Ansicht bleiben, dass אלהים ein Pluralis majestatis ist wie die von einem menschlichen Herrn gebrauchten אדני und בעלי mit Suffixen, wie תרפים, das an der deutlichsten Stelle 1 Sam. 19, 13—16 einen Singular bedeutet, wie vielleicht zum Theil auch das phönicische אלם und wie sicher der äthiopische Gottesname *amlâk* [3]. Baethgen's Behauptung, *amlâk* sei „im Aethiopischen keinenfalls

1) Natürlich ist Manches von den folgenden Erörterungen schon von Früheren gesagt.

2) Der Vergleich mit der Hellenisierung nach Alexander ist nur zum Theil treffend, denn was sich da grade geistig vorgeschrittenen Juden wie andern Orientalen mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängte, war nicht der griechische „Götzendienst" (S. 250), sondern waren ganz andre Seiten des griechischen Wesens, die sich freilich zum Theil mit dem „Gesetz" absolut nicht vertrugen.

3) Auch der hochmächtige Fürst der Šammar in Ḥâïl wird nach Euting's Mittheilung mit einem Pl. maj. *aššijûch* (pl. von شيخ) bezeichnet.

die ursprüngliche Gottesbenennung" (S. 139). ist willkürlich: wenigstens muss das Wort eine echt einheimische, vorchristliche Bildung sein. Die Analogie dieses Wortes einerseits, und von בעלים, das kein Abstract sein kann, andrerseits, stellt unsere Ansicht von אלהים sicher. Besondere Tiefe der Auffassung in dies einfache Appellativ zu legen, haben wir um so weniger Veranlassung, je älter dieser Sprachgebrauch ist.

Der Verfasser betont ferner mit gutem Grunde, wie sehr in den israelitischen Namen Zusammensetzungen mit יהו (יה, יו) = יהוה vorherrschen. Die Namen entscheiden schon fast allein dafür, dass mindestens seit der Theilung des Reichs Jahve allgemein als Hauptgott, wenn nicht als einziger Gott des Volkes angesehen ward. In älterer Zeit treten dagegen solche Namen höchstens vereinzelt auf. Von den Namen der Stämme und Geschlechter, die doch zum grossen Theil wohl erst nach der Ansiedlung in Kanaan entstanden sind, enthält keiner יה־. Die Mutter Mose's יוכבד mag für historisch halten, wer will. Der Heros der Ephraimiten, der die Eroberung leitet, heisst zwar gewöhnlich יהושע, aber eigentlich הושע Num. 13, 16 [1]). Gideon's Vater יואש und sein Sohn יותם können nach יהוה genannt sein, aber diese Namen lassen auch andre Ableitungen zu [2]). Erst mit der Gründung des Königthums werden solche Namen häufig. Das deutet darauf, dass dieser Gottesname verhältnissmässig neu ist und sich erst allmählich verbreitet hat, und was vom Namen gilt, wird doch auch einigermaassen von dem dadurch ausgedrückten Begriff gelten. Die Tradition von der Offenbarung des Namens stimmt dazu gar nicht so übel.

Von grösstem Gewicht ist nun allerdings, dass Jahve „der Gott Israel's" für Debora ist. Wir dürfen daraus aber nicht zuviel schliessen. Denn abgesehen davon, dass das Deboralied den Stamm Juda ganz ignoriert, ist mit jenem Ausdruck keineswegs gesagt, dass Jahve der e i n z i g e Gott dieses Volkes sei. Sonst könnte man z. B. auch aus „Astarte, die Gottheit der Sidonier" 1 Kön. 11, 5 beweisen, die Sidonier seien Monotheisten gewesen. Freilich findet Baethgen in den Worten des Liedes יבחר אלהים חדשים Richter 5, 8 wieder einen Hinweis auf den Abfall des Volkes zu anderen Göttern, also eine bedeutende Verstärkung seiner Ansicht, dass schon damals der Monotheismus allein legitim gewesen sei. Aber „es (Israel) erwählte neue Götter" passt hier durchaus nicht in den Zusammenhang; schon dass das Subject aus dem adverbialen Zusatz in אם בישראל genommen sein sollte, wäre seltsam; ferner erwartete man dann das Perfectum. Kurz, mit diesen Worten ist nichts zu machen [3]). Auf alle Fälle muss man sich hüten, Debora's

1) Zur Zeit Samuels haben wir einen יהושע 1 Sam. 6, 14. 18.

2) So auch יואב, das zur selben Wurzel wie מואב gehören kann.

3) Was diese Worte bedeuten, will ich dem sagen, der mir eine b r a u c h b a r e Erklärung der folgenden אז לחם שערים giebt, die sich ebenso sicher

Gottesglauben etwa nach dem des Jesaia oder des Deuteronomiums zu beurtheilen, und man darf dabei annehmen, dass Sisera vielleicht mit demselben Eifer für seinen Gott gekämpft hat wie seine grosse Feindinn für ihren. — Dass Gideon ein Verehrer Jahve's gewesen, wird besonders durch den Namen des Altars יהוה שלום wahrscheinlich, der noch in späterer Zeit („bis auf diesen Tag“ Richter 6, 24) an seinem Heimathsorte bestand [1]). Sonst lassen allerdings sein eigner Name ירבעל, der seines Sohnes אבימלך und die Verehrung des בעל ברית in dessen Gebiet noch erhebliche Zweifel übrig.

Allerdings legt nun Baethgen alles Gewicht darauf, dass die mehrfach in Personennamen verwandten בעל und מלך nur andre Namen Jahve's seien, wie es für die Späteren unzweifelhaft אל war. Für Saul und namentlich für David möchte ich das auch annehmen [2]). Aber das Ursprüngliche ist diese Identität doch ganz gewiss nicht; wie könnte man wohl בעל und מלך von den gleichlautenden phönicischen Göttern trennen? Zumal schon die blosse Verschiedenheit der Benennungen bei den Verehrern unwillkürlich die Vorstellung verschiedner Wesen hervorruft, wie ja Baethgen selbst anerkennt. Wenn wir nun auch die Einführung des Sidonischen Baaldienstes durch die Sidonierinn Isebel als eine bewusste Neuerung ansehn müssen, so gilt das doch nicht von dem alten בעל ברית [3]), dessen Cultus von dem ursprünglichen Erzähler als ganz rechtmässig behandelt wird; die Betrachtung Richter 8, 33 passt so schlecht zu dem Bericht selbst wie manche andre spätere Zuthaten in diesem Buche. Und wenn dieser Gott der Sichemiten auch altkanaanitisch sein sollte, so war er doch so völlig israelitisch geworden wie diese selbst.

Dass sich die בני גד vom Gotte *Gad* abgeleitet haben, hält selbst Baethgen für wahrscheinlich (S. 160). Er redet sich aber damit aus, dieser Stamm scheine mit aramäischen Elementen vermischt zu sein; auch der Name *Gad* sei „ein mehr aramäisches

---

„damals ein Gerstenbrot“ (s. LXX) übersetzen lassen wie die vorhergehenden „es erwählte u. s. w.“. Vermuthlich hat hier in uralter Zeit ein Abschreiber aus einem stark beschädigten Text Worte zusammengeklaubt, die einen scheinbaren Sinn geben.

1) Der Schlachtruf könnte ursprünglich gelautet haben חרב לבעל ולגדעון.

2) David's Klagelied auf Saul und Jonathan enthält — immerhin beachtungswerth! — nichts Religiöses; dagegen zeigen ihn die „letzten Worte“ Sam. 2, 23, 1—7 als entschiednen Jahve-Verehrer. Dass Psalm 18 nicht von David herrührt, habe ich längst eingesehn.

3) Die Bedeutung ist wohl „der Baal, bei welchem Verträge geschlossen oder Vertragsopfer gebracht werden“. Die Vorstellung, dass das Volk einen Bund mit Gott schliesst, ist schwerlich sehr alt und auch bei ברית יהוה nicht ursprünglich.

als hebräisches Wort" [1]). Dann weist er gleichfalls selbst auf den Namen des jüdischen Geschlechts עַזְגָּד (בני) Esra 2, 13 u. s. w. hin, der völlig gebildet ist nach Art des häufigen phönicischen עזמלך *Ἀζέμιλκος* [2]) „Milk ist stark" und עזבעל „Baal ist stark", wie ein König von Kition und einer von Byblos heissen; ausserdem s. Euting, Carth. Inschr. 261 [3]). Dass dies ein „junger [etwa erst im Exil den Heiden entlehnter] Name" sei, ist entschieden unrichtig. Ein Geschlecht, von dem ums Jahr 520 nach Esra 2, 13 1222 oder nach Neh. 7, 17 gar 2322 (männliche, erwachsene) Leute aus Babylon ausziehn, während Andre zurückbleiben (denn mit Esra zogen wieder 111 Männer desselben Geschlechts fort Esra 8, 12), wird in ziemlich alte Zeit zurückreichen. Vielleicht ist so auch גדי 2 Kön. 15, 14. 17 vom Gotte Gad benannt; doch kann das auch schlechtweg „Glücklich" sein, wie bei dem Africaner *Gadaeus Felicis filius*, der wieder einen Sohn *Gadaeus* hat CIL 8, 793. Bei der häufigen Verschreibung von ד und ר in alten Namen (man denke an הדר für הדד, ארם für אדם) ist es auch möglich, dass der Name שמגר Richter 5, 6 (3, 31) eigentlich שמגד zu lesen und wie שמדאבל gebildet war. Baethgen sieht grade in dem Namen von dessen Vater עֲנָת die phönicische Göttinn, die so heisst (S. 141): das könnte ich aber nur zugeben, wenn man בן ענת als einen Namen fasste wie בן הדד, ܒܪܚܕܕ Wright, Martyr. 7, 4. Dass עבד in einem solchen Namen einfach weggelassen werden und der Name der Göttinn allein den Mann bezeichnen könnte, halte ich für undenkbar.

Das benjaminitische Geschlecht אשבל könnte אִשְׁבַּל „Mann Bêl's" sein [4]). Freilich befremdete die babylonische Form in einem so alten Namen; doch dürfte auch בלדד „Bêl hat geliebt" (wie אלדד gebildet) viel älter sein als das Buch Hiob selbst. Vielleicht stand aber überall אשבעל und ward das ע gestrichen, um den Baal wegzuschaffen [5]).

1) Er beruft sich auf den Namen von Gad's Mutter זלפה, der aramäisch sein soll; das würde denn auch für den Bruderstamm Aser gelten. Von זלף kommt sonst zwar nichts im A. T. vor, aber die Wurzel ist nicht bloss im Aramäischen, sondern auch im Aethiopischen vertreten und in andrer Bedeutung im Arabischen, wo von ihr auch Orts- und Personennamen gebildet werden. — Dass גד echt hebräisch, zeigt u. A. sein Vorkommen im Phönicischen.

2) Diese Form der neueren Arrianausgaben wird durch Suidas bestätigt.

3) Die Möglichkeit, dass עזגד „Bote" sei (S. 80), ist abgeschnitten. Das persische ازگد wird erst in gewissen spätjüdischen Schriften, deren Verfasser das ע in der Aussprache nicht mehr vom א unterschieden, zuweilen mit ע geschrieben wie z. B. auch סגיע „viel".

4) S. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuel S. 30 f.; Baudissin, Studien 1, 108.

5) Die Varr. des samar. Pentateuchs אשבאל, אשביל sind ohne Belang; überall scheint אשבל auch da noch vorzukommen.

Dürfte man im hohen Alterthum einen bloss aus einem Gottesnamen gebildeten Personennamen annehmen, so würde ich, wie Baethgen in dem Cyprier חר (S. 64), auch in Mose's Begleiter חור den ägyptischen *Horus* sehn; ein ägyptischer Name passte ja wohl beim Auszug aus Aegypten. Eher könnte man bei אשחור 1 Chr. 2, 24. 4, 45 die Deutung „Mann des Horus“ wagen.

Baethgen erkennt in Namen wie אחימלך, אחיהו die Genitivverbindung an; der Frauenname אחתמלך Levy, Phön. Stud. 2, tab. VIII = de Vogüé, Mel. V, 6, verkürzt חתמלך *Otmilc* ist entscheidend. Da darf man nun aber auch die Zusammensetzungen von אבי mit einem Gottesnamen wie אבימלך. אביבעל nicht anders auffassen, wenn es uns auch noch etwas seltsamer vorkommen mag, dass Jemand Vater eines Gottes heisst, als Bruder oder Schwester: man denke an Ausdrücke wie „Vater des Pharao“ Gen. 45, 8 [1]. So könnten nun auch in אחירָם, אבירָם: אבינדב alte Götternamen — רָם „Erhaben“ und נדב (נָדָב) „Fürst“ — verborgen sein: so vielleicht noch andere Namen dieser Bildung.

Dass aber חנדד Esra 3, 9; Neh. 3, 18 aus חנַהדד zusammengezogen sei und „Hadad's Gnade“ bedeute, wie Baethgen (S. 68) annimmt, glaube ich nicht.

Auch ich halte es für verkehrt, in Simson einen Sonnengott zu sehn; ein Ἥλιος, der Ἡλιακός hiesse, wäre doch schon sprachlich sehr auffallend. Aber denkbar wäre allenfalls, dass שמשון und שמשי 1 Chr. 8, 2 „Sonnenverehrer“ bedeuten sollte; freilich sind solche Namen leicht auch anders zu erklären.

Uebrigens können im A. T. hie und da noch Götzennamen gestrichen oder in einer Weise umgeändert sein, welche für uns nicht so erkennbar ist wie bei אשבשת.

Ein Gottesname, an dem eine gewisse Feierlichkeit haftet, ist שדי. Dass derselbe wirklich viel älter gewesen als יהוה, brauchen wir nicht nothwendig zu glauben. Sein Vorkommen in Gen. 49 verbürgt wenigstens sein hohes Alter noch nicht, denn, abweichend von Baethgen, muss ich es als sicher ansehn, dass dies Lied das Bestehn sowohl des judäischen wie des ephraimitischen Reichs voraussetzt; ja dem Verfasser lagen gewiss schon verschiedne Erzählungen der Genesis wesentlich so vor wie uns. שדי ist wohl von Anfang an ein Epitheton gewesen und zwar von אל, womit es

1) Entsprechend אמעשתרת „Mutter der Astarte“. Die Hebräer bildeten keine Namen mit אם, sondern substituierten als Ausdruck des Verhältnisses der Obhut u. s. w. bei Frauen den Vaternamen, ganz wie heutige arabische Dialecte in zusammengesetzten Ausdrücken auch von Frauen أبو sagen z. B. أبو عيون انوجعن „die mit den schmachtenden Augen“ Socin, Neuaram. Dial. 125, 10 (ähnlich da im syr. Text für die Frau das männliche *mar*). So bei den Hebräern auch אחי für אחות und חמו für חמות in Frauennamen wie אחינעם, חמוטל.

gern zusammengesetzt wird. Das wäre sicher, wenn meine Vermuthung streng beweisbar wäre, dass ursprünglich שֵׁדִי oder שֵׁדַי wie אֲדֹנִי) gesprochen sei, etwa = „mein Gebieter" [1]). Baethgen erklärt sich freilich (293 f.) entschieden gegen meine Vermuthung. Er übersieht, dass neben den שֵׁדִים Deut. 32, 17 und den aramäischen ܫܐܕ̈ܐ auch schon das blosse שד als Gottesname vorkommt in גדשד oder גדשד de Vogüé, Mel. 77 = Levy, Siegel tab. II, 9. Dass die Punctation שַׁדַּי durch die einmal bei den LXX vorkommende Transscription Σαδδαι „gesichert" sei, ist kühn behauptet. Dann ist auch wohl die durch Κύριος ausgedrückte Aussprache *Adonai* für יהוה oder Μολόχ מֹלֶךְ für den Gottesnamen מֶלֶךְ [2]) (*malk*) „gesichert"! Das Streben, die heiligen Namen der Entweihung durch die Lippen und die Lippen der Versündigung durch die Götzennamen zu entziehn, ist eben sehr alt. Für die Aussprache שַׁדַּי bietet sich das überlieferte ἱκανός als nächstliegende Deutung, so unnatürlich sie ist. Von שדד abgeleitet, würde שַׁדַּי „der Zerstörer" bedeuten. Dass hebräisches ש nicht arabischem ش entsprechen und שדד nichts mit شدد zu thun haben kann, sollte Baethgen doch wissen! Wie sich der Palmyrener שדי sprach, lässt sich nicht genau sagen; wahrscheinlich ist das allerdings derselbe Name, der sich aus Wetzstein 11 und Wdd. 2197 mit Sicherheit als Σαδαίο[υ] (gen.) bestimmen lässt, nicht Σαδδαίου; für den Gottesnamen folgt daraus nichts. Selbst wenn übrigens die Aussprache שַׁדַּי für diesen fest stände, würde ich mich wohl hüten, in ihm mit Baethgen eine aramäische Form zu suchen.

Deuten die verschiedenen gesicherten oder doch einigermaassen wahrscheinlichen Gottesnamen auf eine Mehrheit altisraelitischer Götter hin, so sagt die Stelle Lev. 17, 7 gradezu, dass die Israeliten in alter Zeit den שעירים Opfer gebracht haben [3]). Ueberhaupt setzen mehrere Stellen des A. T. voraus, dass die Väter der Israeliten vor Mose oder doch vor Abraham „andere Götter" verehrt hätten; all zu viel dürfen wir freilich auf derartige Anschauungen nicht geben.

---

1) Die Zusammenstellung von שֵׁד mit سيّد scheint durchs Sabäische unterstützt zu werden; dann muss ich meine frühere Erklärung „Sprecher" (vgl. סוד, ܣܘܣܐ u. s. w.) = أمير und قيل aufgeben.

2) Absichtliche Entstellung der Aussprache eines Götzennamens finde ich noch in עַשְׁתֹּרֶת (*'Aštart*). עבד נגו hat wohl schon der Verfasser des Daniel selbst geschrieben für עבד נבו.

3) Vergl. Jes. 13, 21. 34, 14 und Wellhausen zu seiner Uebersetzung des Wâqidi 113. Ohne Gewicht ist 2 Chr. 11, 15.

Aber auch ein Rest uralten Fetischdienstes hat sich noch lange in Israel erhalten. Ich meine die Verehrung heiliger Steine, wie sie sich bei den verschiedensten Semiten zeigt. Dass der Stein Jakob's altkanaanitisch sei, haben wir keinen Grund anzunehmen. Die Heiligkeit von בית אל ist allem Anschein nach erst israelitisch; das A. T. weiss ja noch, dass der Ort „früher“ לוז hiess. Die Umdeutung des göttlich verehrten Steines in den jetzigen Berichten kann uns so wenig täuschen wie die Legenden der Muslime über die Steinfetische in Mekka, welche als seltsam abstechende Ueberbleibsel im Islâm erhalten sind.

Dass noch in ziemlich später Zeit Jahve von vielen seiner Verehrer bloss als Gott seines Volks und andre Wesen von ihnen als Gottheiten andrer Völker angesehn werden, giebt auch Baethgen zu. Der absolute Monotheismus ist erst langsam zur Herrschaft gelangt. Während z. B. der Prophet Amos Jahve als Schöpfer verkündet und also gewiss als einzigen Gott betrachtet, giebt noch der Erzähler Richter 11, 24, der doch wohl nach diesem Propheten lebte, dem Jephtha ganz unbefangen Worte in den Mund, die den Kamos als den Gott bezeichnen, der für Ammon sorgt wie Jahve für Israel. Sätze wie: „wer ist wie Du unter den Göttern (באלים), o Jahve?“ Ex. 15, 10 setzen die Annahme mehrerer Götter voraus; erst Spätere gebrauchten solche Ausdrücke nur als rhetorische Figur. Anderseits meint auch Baethgen, dass die bis zum Ende der Königszeit zahlreichen Cultusstätten Jahve's die Vorstellung verschiedener Persönlichkeiten hervorgerufen haben werden.

Wesentlich unterstützt ward der Polytheismus gewiss durch den Bilderdienst. Verschiedenheit der Bilder veranlasst ganz besonders den Glauben an verschiedne göttliche Wesen. Nun war aber die Religion Israel's von Alters her keineswegs bildlos. Baethgen sucht zwar die תרפים möglichst wegzuerklären, aber 1 Sam. 19, 13 ff. zeigt ganz deutlich, dass David einen Hausgötzen von menschlicher Form hatte. Dass „es ein Weib“ ist, „das sich mit diesem Spuk abgiebt“ (S. 224), ändert an der Thatsache nichts. Ganz ohne Anstoss ward ferner berichtet, dass Gideon ein Götterbild angefertigt habe Richter 8, 24—27a; die später daran gehängte Rüge 27b passt schlecht in den Zusammenhang. Das Bild Jahve's in Dan wird von einem Enkel Mose's abgeleitet Richter 17 f. Damit erhalten auch die dem Jerobeam beigelegten goldnen Stierbilder eine gewisse Legitimierung. Ist doch nicht einmal die Annahme gerechtfertigt, dass Salomo's Tempel ohne Götterbild gewesen, denn erst Hiskia vernichtete die durch Opfer verehrte Schlange von Erz [1]), die auf Mose selbst zurückgeführt ward 2 Kön. 18, 4. Es ist doch etwas

1) Ob נחשתן nicht vielleicht in נחש + תן aufzulösen und letzteres = תַּנִּין ist? Dass das Bild eine Schlange נָחָשׁ darstellte, war wichtiger, als dass es von Erz נְחֹשֶׁת war.

naiv, wenn man diese nackte Thatsache durch die Legende Num. 21, 6—9 wirklich glaubt erklären zu können (S. 237).

Aber fest steht auch, dass sich schon früh eine Opposition gegen die Bilderverehrung geregt hat. Das zweite Gebot, das alle Götterbilder [1]) verwirft, ist gewiss schon sehr alt, und die Erzählung vom goldnen Kalbe des Aaron, an sich ganz ungeschichtlich, verdammt noch vor dem Propheten Hosea aufs Stärkste den officiellen Cultus des nördlichen Reichs.

Wie andre Semiten haben auch die Israeliten Menschenopfer gehabt, namentlich die entsetzlichen Kinderopfer. Das Gesetz, welches alle Erstgeburt, auch die menschliche, für Jahve fordert Ex. 13, 2, war ursprünglich gewiss wörtlich gemeint. Grade, dass für die menschliche Erstgeburt ein Lösegeld gefordert wird, weist darauf hin, dass jene einst selbst dargebracht wurde. Die Erzählung Gen. 22 wäre auch ohne Sinn, wenn sie nicht die Opferung des Erstgebornen als alte Sitte voraussetzte. Das Verbot, den eignen Samen dem מלך darzubringen, Lev. 18, 21. 20, 2 tritt durchaus nicht auf, als wäre es gegen eine f r e m d e Sitte gerichtet. Wie bei den Griechen hat der geistige Fortschritt diese Barbarei bei den Hebräern schon früh zurückgedrängt, während namentlich die ebenso frommen wie innerlich rohen Karthager sie in voller Geltung erhielten; aber von Zeit zu Zeit tritt sie auch in Israel immer wieder hervor.

Also überall finden wir bei Israeliten religiöse Vorstellungen und Sitten ähnlich wie bei den verwandten Polytheisten, aber überall zeigt sich auch schon seit alter Zeit ein Streben nach reinem Monotheismus und höherem Gottesdienst, das in seiner Entwicklung die weltgeschichtliche Stellung dieses Volkes bedingt. Aber grade der Ursprung dieser Entwicklung ist sehr dunkel. Das A. T. stellt den als Aegypter aufgewachsenen Mose, dessen Name wirklich ägyptisch ist, als den Gesetzgeber der monotheistischen Religion dar. Leider gelingt es uns durchaus nicht, ein geschichtliches Bild von dessen Person und Wirken zu gewinnen oder uns gar eine deutliche Vorstellung von einer Gesetzgebung am Sinai zu machen. Aber allerdings dürfen wir der Ueberlieferung wohl darin trauen, dass sie die neue Entwicklung mit dem Auszuge aus Aegypten beginnen lässt. In Aegypten haben die Hebräer wahrscheinlich mancherlei Keime aufgenommen, welche später aufgingen [2]). Dort wo roher Fetischdienst neben tiefsinniger Weisheit uralt war, konnte ein begabtes Naturvolk mancherlei Anregung erhalten. Immer möchte ich noch vermuthen, dass auch der Dienst des יהוה dorther stammt.

1) Der Ausdruck „und die im Wasser unter der Erde sind“ Ex. 20, 4 zielt auf die bei einigen nordsemitischen Völkern beliebten Fischgötter.

2) „Die Hebräer werden aus Aegypten noch andre Dinge mitgenommen haben als goldene und silberne Gefässe“ oder so ähnlich sagt Lagarde irgendwo mit Recht.

Aber wie dem auch sei, viel lieber verzichte ich auf jede Lösung des Räthsels, als dass ich mich mit dem Verf. auf die „stete göttliche Leitung und göttliche Offenbarung" (S. 288) zurückzöge; das ist denn doch keine wissenschaftliche Erklärung!

Dass aber die Urisraeliten schon in Aegypten, ja vor ihrer Wandrung dorthin mehr oder weniger Monotheisten gewesen, wie Baethgen annimmt, ist überaus unwahrscheinlich. Hier wie in der eben angeführten Aeusserung und auch sonst beeinflusst ihn leider apologetische Tendenz. Von dem Gottesmanne Abraham möchte er wenigstens einige Züge retten. Das geht aber nicht einmal dann an, wenn man diesen als historisch anerkennen will. Ich begreife freilich überhaupt nicht, wie ein Mann, von dem nicht bloss Israel, sondern eine ganze Reihe von Völkern abstammt, eine wirkliche Person sein soll. Wie denkt man sich wohl die Möglichkeit einer Tradition über ihn [1])? Ist seine und seiner nächsten Nachkommen Persönlichkeit irgend besser beglaubigt als die des Deukalion, Xuthus und Dorus? Ich sehe es nach wie vor als sehr wahrscheinlich an, dass Abraham und Sara ein altes Götterpaar sind. Wir dürfen uns gewiss darauf verlassen, dass der Name jenes in richtiger Aussprache überliefert ist; dann ist aber אַבְרָהָם, אַבְרָם — gegen Baethgen — verschieden von אֲבִירָם [2]) und ist nur zu übersetzen „hoher Vater" [3]). Der Name seiner Schwester und Frau שָׂרָה oder, noch mit der ursprünglichen Verdopplung, *Σάῤῥα* (LXX und Josephus; *Sarra* der Samaritaner) in gewöhnlicher, שָׂרַי (= *Sarrai*) in alterthümlicher Form (mit der im Hebräischen nur hier noch, im Syrischen in einigen wenigen Wörtern [4]) erhaltenen Feminінendung *ai* = arab. ىٰ, äthiop. *ē*) bedeutet „Fürstinn". Und die Schwägerinn, resp. Base dieser „Fürstinn" ist מִלְכָּה „Königinn"; das ist in so mythischem Zusammenhange doch schwerlich etwas Anderes als die von den Phöniciern verehrte מִלְכַּת. Hier haben wir also Reste weiblicher Gottheiten, auf deren Fehlen bei den späteren Hebräern Baethgen mit Recht grosses

1) Ich habe meines Wissens zufällig nie mit Gutschmid über Abraham, Isaak und Jakob discutiert, zweifle aber nicht, dass er die in seinem Jugendwerk ausgesprochne Ansicht von der Geschichtlichkeit der drei Patriarchen, auf die sich Baethgen (S. 158) beruft, längst aufgegeben hatte.

2) So wird auch der Mann auf Ganneau's Gemme nr. 12 אֲבִרָם zu sprechen sein. Unmöglich ist es übrigens nicht, dass der אבירם (zuerst gewiss defectiv אברם geschrieben), welcher gegen Mose rebelliert, eigentlich mit dem Patriarchen identisch wäre. Ein früh ausgestorbenes Geschlecht des Stammes Ruben, der einst an der Spitze des Volkes stand, könnte sich nach dem Vater des ganzen Volkes benannt haben. — Dass אבי in solchen Namen je = אָב st. abs. wäre, ist äusserst unwahrscheinlich — Die Kunja *Abû Ruhm* (vom Ism *Ruhm*) klingt nur zufällig an *Abraham* an.

3) „Hoher Vater" hätte — wieder gegen Baethgen — an sich auch ein wirklich Kind genannt werden können. Man denke an den Namen أُمّ أَبِيهَا.

4) Syr. Gramm. § 83.

Gewicht legt [1]). — In dem, was die Genesis vor Abraham hat, mögen sich noch einzelne althebräische Göttergestalten befinden, aber hier ist das Meiste ganz unsicher, abgesehn davon, dass Manches davon aus Babylon gekommen sein wird [2]).

Den schroffen Gegensatz des von ihm angenommenen uralten Monotheismus der Israeliten und des sonstigen semitischen Polytheismus sucht der Verf. dadurch etwas auszugleichen, dass er als ursprüngliche Religion der Semiten einen gewissen unentwickelten Glauben an e i n Göttliches annimmt, aus dem sie erst in die Vielgötterei verfallen seien. Er betont, dass manche Götter erst in Folge der Verschiedenheit ihrer Bilder und Cultusstätten für die Vorstellung zu mehreren geworden seien. Aber die meisten für uns deutlich verschiednen Göttergestalten erklären sich keineswegs aus solcher Spaltung. Der gebundene Sinn der Naturvölker schafft sich Götter, wo er Kräfte bemerkt oder zu bemerken glaubt. Der Satz, dass die Semiten im Gegensatz zu den Indoeuropäern keine eigentliche Naturvergötterung gekannt hätten, ist wenigstens in der Schroffheit ganz unrichtig. Wo Sonne (שמש, شمس) Mond und Venusstern verehrt werden, da ist es spitzfindig den einfachen Naturdienst zu leugnen [3]). Eine Tendenz zum Monotheismus, welche darin bestand, dass ein Stamm einen gewissen Gott ganz speciell verehrte und ihn allmählich für den besten und mächtigsten aller Götter ansah, hat sich allerdings wohl mehrfach bei den Semiten gezeigt, und da liegt ein Ausgangspunct für den Monotheismus der Israeliten. Ausdrücke wie sie die Palmyrener von ihrem Himmelsgott gebrauchen (s. oben S. 474), zeigen ferner, dass auch eine Vergeistigung der Vorstellungen vom Göttlichen bei andern Semiten in ähnlicher Weise statt gefunden hat wie bei den Israeliten; die A n l a g e zu solchen Fortschritten muss also auch in ihnen von Alters her bestanden haben. Aber es heisst die geschichtliche Entwicklung auf den Kopf stellen, wenn Baethgen den rohen Semiten der Urzeit religiöse Anschauungen beilegt, die einigermaassen mit dem von alter und neuer Philosophie wie vom Christenthum abhängigen Compromiss-Monotheismus des Maximus übereinstimmten

1) Dass das Hebräische kein Wort für den Begriff „Göttinn" besessen habe, behauptet er übrigens viel zu sicher.

2) Gegen Baethgen's Deutungen der Urväter-Namen hätte ich Allerlei einzuwenden.

3) Die Phantasie der Indoeuropäer war allerdings weit reicher als die der Semiten. Aber moralische Beziehungen sind auch in der Religion jener uralt. Baethgen sagt: „Im lateinischen Jupiter ist allerdings ein sittliches Element (pater) enthalten, giebt sich aber deutlich als secundär zu erkennen, da es im griechischen Zeus noch fehlt" (S. 264). Nun ist aber nicht bloss im Griechischen *Ζεῦ πάτερ* und Aehnliches von Alters her ganz üblich, sondern auch im Ṛgwêda kommt bekanntlich *Diâušpitâ* öfter vor: die Hinzufügung von „Vater" zum Namen des Himmelsgottes war also schon in grauster Vorzeit sogar schon formelhaft geworden.

(S. 270). Freilich möchte er sich überhaupt gern der zwingenden Analogie aller geschichtlichen und Naturbetrachtung entziehn und ein vollkommenes Wesen an die Spitze der Menschheit setzen. Er stimmt Lagarden bei „wenn er energisch dafür eintritt, dass am Morgen unserer Geschichte nicht der Papua auftrat, sondern „ein entwickelter Mensch, in dessen reinen Augen sich alles spiegelte, was schön und erhaben war, und von dessen Erbe wir noch heute zehren"". Schöne Phantasie, aber nur Phantasie! Darin war der Urmensch allerdings dem Papua überlegen, dass er einem Theil seiner Nachkommen die Fähigkeit zu einer unabsehbaren Vervollkommnung vererbte, die dem Papua abgehen dürfte; sonst stand er gewiss tief unter diesem.

Zu dem Anhang über אל (S. 271 ff.) könnte ich noch dies und jenes sagen. Ich erwähne nur, dass ich daran festhalte, dass das *ê* von אֵל ursprünglich lang ist [1]), und dass Halévy's Erklärung des *êla* in den alten äthiopischen Namen durch אֵל wegen des gesicherten *a* des Auslauts nicht wohl zulässig ist.

Ich füge hierzu noch einige einzelne Bemerkungen. Baethgen nimmt mit den Meisten an, בד in den phönicischen Namen sei = עבד. Aber beiderlei Namen [2]) werden schon in den älteren Inschriften streng unterschieden. Wir dürfen den Phöniciern des Ostens nicht die Behandlung des ע zuschreiben wie den späteren Puniern, und auf keinen Fall konnte עבד, das nach vielen Transscriptionen עֲבֶד lautete [3]), zu *bod* oder *bud* [4]) werden, wie בד umschrieben wird. — Etymologien wie אדורם = יְדוּרָם „der Geliebte des Erhabnen" (S. 67) sind mehr als bedenklich. — Die Erklärung von اِدْرِيس durch *ἴδρις* (S. 153) ist bestechend, aber doch unzulässig. Erstlich verlangt *ἴδρις* „kundig" eine begriffliche Ergänzung, zweitens ist es ein poetisches Wort, das in den Jahrhunderten, die hier in Frage kommen, nicht gebräuchlich war. — Ich möchte wissen, wie sich die אשרת in אם האשרת Z. D. M. G. 35, 424 und in באשרת אל חמן in der Inschrift von Mas'ûb (Rev. arch. 49 tab. XVII) zur אשרה (S. 218) im A. T. verhält. — Was das מִפְלֶצֶת 1 Kön. 15, 13 gewesen, lässt sich kaum bestimmen. Als echte Tradition ist wenigstens die Erklärung der alten Rabbinen nicht anzusehn, welche von ihnen einerseits Hieronymus, andrerseits — nicht „unabhängig davon" (S. 219) — durch Vermittlung eines Midrasch [5])

1) Darauf, dass die jakobitische Tradition das Wort mit „kurzem *Ḥ'bôṣô*" spricht, d. h. nach unsrer Ausdrucksweise mit dem aus langem *ê* hervorgegangenen langen *î* (Syr. Gramm. § 11), will ich kein grosses Gewicht legen.

2) Auch die Hypokoristika עבדא und בדא gehören dazu.

3) Kaum davon verschieden *Ἀβιδβήλου* Wdd. 1854 d.

4) *Βουδαστράτου Τυρίου* (Bull. de corresp. hell. 5, 206) = בדעשתרת. Sonst durchgängig *bod* oder bei Zusammenziehungen *bo*.

5) S. Jalqut zur Stelle.

Raschi erhalten hat. — Dass נְהַר כְּבָר im „Chaldäerlande" nichts mit dem חבר zu thun hat, könnte jetzt wohl bekannt sein (S. 251). — Dagegen, dass عُزَّى aus Babylon entlehnt wäre (S. 259), spricht ganz entschieden der regelmässige Lautreflex; eben dieser zeigt, dass wir es hier mit einer schon seit uralter Zeit gemeinsemitischen Gottheit zu thun haben. — Meine Erklärung von חַוָּה durch „Schlange" = حَيَّة aus *حَيْوَة, vgl. ܚܘܝܐ (S. 148), ist lautlich [1]) und dem Sinn nach gut begründet. Von חיו, חיי „leben" könnte wenigstens im Hebräischen nur חַיָּה kommen [2]). — Den Unsinn, dass der Araber den Löwen nicht im geringsten fürchte und ihm mit einem Stocke in der Hand nachsetze (S. 166), sollte doch nicht mehr ein Gelehrter dem andern nachschreiben!

Ich könnte noch fortfahren, Nebensächliches und Principielles zu erörtern, aber ich fürchte, ich bin schon zu ausführlich geworden. Es wäre sonst auch noch Manches hervorzuheben, dem ich beistimmen muss. Aber so viel sieht wohl der Leser auf alle Fälle, dass das Werk, so dankenswerth es ist, doch die grossen Fragen, über die es handelt, dem Abschluss nicht sehr viel näher gebracht hat.

Strassburg i. E., September 1888.

Th. Nöldeke.

ספר המצות. *Le livre des préceptes par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes par Moïse Bloch rabbin.* Paris. E. Bouillon et E. Vieweg. Armand Durlacher. 1888 (XXXIV u. 334 SS. gr. 8⁰).

Seit S. Munk das philosophische Hauptwerk der arabisch-jüdischen Litteratur, Maimuni's Môre, zum ersten Male im Originale herausgab, ist eine ganze Reihe wichtiger Erzeugnisse jener Litteratur im arabischen Urtexte der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht worden. Auch Maimuni's halachischen Werken hat sich diese verdienstvolle Editionsthätigkeit zugewendet, und während J. Derenbourg den Mischnacommentar Maimuni's — unter den Schriften des

---

1) Vgl. הַוָּה, הַוּוֹת zu هوى „stürzen".

2) Wahrscheinlich auch im Phönicischen nur חות, vgl. da חים „Leben". Welche Form יחומלך = Ἰάμιλκος und יחואלן CIS 192 und das Grusswort *auo* bei Plautus darstellen, ist mir unklar.

Vereins Mekize Nirdamim — herauszugeben unternommen hat, verdanken wir einem jüngeren Pariser Gelehrten die vorliegende, glänzend ausgestattete Ausgabe des Originals seines Buches der Gebote, der wichtigen, arabisch geschriebenen Abhandlung, die Maimuni als Einleitung in das hebräisch geschriebene religionsgesetzliche Riesenwerk, sein Mischne Thora aufgefasst haben will. Diese Abhandlung darf aber sowohl ihres sprachlichen Charakters, als ihres beträchtlichen Umfanges wegen als selbständiges Werk betrachtet werden und nimmt auch längst in der hebräischen Uebersetzung Moses Ibn Tibbons als ספר המצות unter Maimuni's Werken die gebührende Stelle ein. Auch das arabische Original wird mit dem erwähnten hebräischen Titel angeführt, so von Moses Maimuni's Sohne, Abraham, während M. selbst von ihm als vom Werke oder Buche über die Zahl oder die Principien der Gebote spricht (S. VI f.). Vielleicht mied Maim. den naheliegenden arabischen Titel כתאב אלשראיע, weil derselbe schon von einem Vorgänger, Chefez b. Jazliach, für ein Buch benützt war, das M. selbst als das „berühmte Buch der Gebote" (S. 5 Z. 3) anführt. Uebrigens gebraucht M. auch im arabischen Context fast immer den hebräischen Terminus מצוה, מצות für die biblischen Gebote und nur selten den arabischen Terminus שריעה, שראיע. — Der Inhalt des Maimunischen Buches der Gebote ist zu bekannt, als dass es nöthig wäre, hier auf denselben näher einzugehen. Es sei nur kurz angegeben, was der Herausgeber des arabischen Originales gethan hat, um es zu einer möglichst sicheren und bequemen Grundlage für das Studium des Werkes zu gestalten. Den Text, für welchen er vier Handschriften — von denen die eine allerdings nur ein Fragment enthält — benützen konnte, hat er in hebräischen Buchstaben edirt, wie das bei der Edition jüdisch-arabischer Werke am richtigsten ist, wobei er offenbare orthographische Fehler seiner handschriftlichen Vorlagen stillschweigend corrigirte, hingegen verschiedene, der arabisch-jüdischen Litteratur gemeinsame, grammatische Ungenauigkeiten beibehielt. Die Bibelcitate sind mit grosser Genauigkeit nachgewiesen (nur S. 125, Z. 14 ist statt במדבר zu lesen: דברים), ebenso die sonstigen zahlreichen Citate aus der Traditionslitteratur. Nachzutragen ist in dieser Beziehung: S. 26, Z. 5, Sifrâ 69 d ed. Weiss; S. 31, Z. 3, Zebachim 65 b; S. 76, Z. 16, Sanhedrin 83 b; auch S. 181, Z. 7 fehlt die Angabe der Sifrâ-Stelle. Zu S. 178, Z. 6 wäre anzumerken gewesen, dass der eigenthümliche Ausdruck המפצלות, als Epitheton der Steine im Heiligthum, sich weder in dem Sifrâ zu Lev. 26, 1 (110 b, ed. Weiss) noch in der parallelen Stelle des bab. Talmud (Megilla 22 b) findet. In dem Citat aus Sanhedrin 56 a (S. 62, Z. 5) war auf die Leseart פירשו statt פירושי שמיה הוא aufmerksam zu machen. In den fortlaufenden Noten unter dem Texte sind theils Varianten der Handschriften angeführt. theils aber — was besonders wichtig ist — solche Stellen des arabischen Textes, welche in der

edirten hebräischen Uebersetzung Ibn Tibbons unrichtig oder ungenau oder gar nicht übersetzt sind, hebräisch wiedergegeben, so dass diese letzteren Noten eine genaue Berichtigung und Ergänzung der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung des Buches der Gebote bieten, also auch von den des Arabischen Unkundigen beim Studium dieser Uebersetzung mit Nutzen zu verwenden sind. Die Einleitung des Herausgebers beschäftigt sich besonders mit einer anderen Uebersetzung des Maimunischen B. der Gebote, nämlich der des A b r a h a m I b n C h i s d a i, welche aus den Fragmenten bei Nachmani und im Chinnukh bekannt ist. Herr Bloch beweist mit überzeugenden Gründen, dass die Behauptung Moses Ibn Tibbons, der von ihm selbst übersetzte Text des Buches der Gebote sei eine zweite Bearbeitung des ursprünglichen, der Uebersetzung Ibn Chisdai's zu Grunde liegenden Textes, nur in beschränktem Maasse auf Geltung Anspruch habe, da es sich nur um geringfügige Aenderungen oder auch um solche Abweichungen handle, die nicht von dem Verfasser, sondern von den Abschreibern herrühren. Er stellt auf 15 Seiten (XII—XXVI) eine grosse Anzahl von Bruchstücken der Uebersetzung Ibn Chisdai's mit gegenüberstehendem arabischen Original zusammen und giebt dann (XXVI—XXIX) eine nähere vergleichende Charakteristik beider Uebersetzungen, welche schliesslich der Abraham Ibn Chisdai's in Bezug auf Treuē, Correctheit und Deutlichkeit die Palme reicht. Eine dritte Uebersetzung des B. der Gebote, die des S a l o m o b. J o s e p h I b n A j j û b aus Granada (1240), aus welcher M. P e r i t z einige Stücke herausgegeben (Das Buch der Gesetze, Breslau 1882), beabsichtigt Herr Bloch demnächst ebenfalls zu veröffentlichen (S. VIII).

Zu dem Verzeichnisse der Errata, welches der Herausgeber seinem mit ungewöhnlicher Sorgfalt edirten Texte beigegeben hat, seien hier folgende Ergänzungen mitgetheilt. S. 2, Z. 1 ist אלרואיאת richtig und in dem Fehlerverzeichniss mit Unrecht zu אלראריאת emendirt. — S. 6, Anm. 4, שיסמוך, l. שיִסָמֵך — Anf. S. 29 fehlt Anm. 3. — S. 35, Z. 3 אלסאלב, l. אלסלאב. — S. 42, Z. 3 v. u. על קלי, l. עלי קלי. — S. 49, Z. 6 v. u. אלאיגה, l. אלאוגה. — S. 59, Z. 9 אלקטאל, l. אלקתאל. — S. 63, Z. 7 אלאמיר, l. אלאמר. — S. 63, Z. 2 v. u. אלמלאיכה, l. אלמלאיכה. — S. 67, Z. 10. בראת, l. מראת (vgl. S. 102, Z. 7 v. u., S. 260, Z. 8). — S. 75, Z. 12 אלתקדיס, l. אלתקדים, — S. 76, Z. 1 תקדמה, l. תקדימה. — S. 76, Z. 3 אלמנהג — ינהג (hebr.), l. אלמנהג — ינהג (arab.) — S. 76, Z. 4 v. u. קולה, l. קולהם. — S. 79, Z. 9 v. u. איתי, l. אתי. — S. 80, Z. 5 ואפילו, l. אפילו. — Z. 86, Z. 8 למא, l. למא. — S. 87, Z. 10. וקטרע, l. וקטער. — S. 119, Z. 2 v. u.

אלאטאיב, l. אלאטיב. — S. 120, Z. 5 עין, l. עין. — S. 128, Z. 6 באלאסתקרא, vielleicht l. באלאסתקפא (hebr. Uebers. בחקירה). — S. 145, Z. 6 und 10 בקטל, l. בקתל. — S. 148, Z. 10 אלקטאל, l. אלקתאל. — Ib. Z. 11 יקאטל, l. יקאתל. — Ib. Z. 15 ללקטאל, l. ללקתאל. — S. 150, Z. 12 אבר, im Fehlerverzeichniss zu אביאר verbessert, l. אביר. — S. 156, Z. 6 v. u. אלשקאק, l. שקאק oder אנשקאק. — S. 163, Z. 6 יעין, l. ועין. — S. 172, Z. 13, גהה, l. גהה. — S. 176, Z. 8 v. u. פונה, l. אם פונה. — S. 182, Z. 10 v. u. ינהו, l. ינהי. — S. 184, Z. 7 v. u. אלכתאב, l. אלכתב. — S. 189, Z. 9 v. u. וגירמהא, l. וגירהמא. — S. 190, Z. 7 שמא, l. שמה. — S. 193, Z. 9 אדא, l. ארא. — S. 201, Z. 1 v. u. אלתשכיר, l. אלתשכיך. — S. 202, Z. 9 v. u. ויצלונהם, l. ויצלונהם. — S. 214, Z. 11 ואלאצל ענדנא אלצחיה, l. ואלאצל אלצחיה ענדנא — S. 214, Z. 8 v. u. נישום, l. עובר נישום. — S. 215, Z. 4 v. u. געלנאהא, l. געלנאהא. — S. 231, Z. 4 רואת, l. רואה. — S. 262, Z. 12 אלפריך, l. אלפריך. — S. 275, Z. 10 v. u. דון, l. ודון. — S. 279, Z. 12 הוא, l. הו. — S. 281, Z. 13 ישכננו, l. ימשכננו. — S. 288, Z. 1 v. u. לה, l. לו. — S. 294, Z. 2 v. u. השב, l. השבת. — S. 297, Z. 2 v. u. גרישי, l. גדישי. — S. 300, Z. 7 v. u. של לפניך, l. שלפניך. — S. 306, Z. 8 חיניד, l. חיניד. — S. 328, Z. 8 אלמתינה, l. אלמתינה. — S. 333, Z. 2 אלכתאב, l. אלכתב. — S. 334, Z. 9 יתאהין, l. יתהאין. — Ib. ib. ויקול כאן, l. וכאן יקול. — S. 334, Z. 1 v. u. צמנא, l. צמנא.

Diese Fehler im Texte, von denen ein grosser Theil dem Setzer zur Last fällt, verschwinden eigentlich in dem umfangreichen, mit überall erkennbarem sprachlichen und sachlichen Verständniss bearbeiteten Editionswerke, mit welchem Herr M. Bloch sich um das Studium Maimuni's und um die arabisch- jüdische Litteratur überhaupt ein dauerndes Verdienst erworben hat.

Budapest, im Juni 1888.

W. Bacher.

Nachwort zu S. 362 fgg.

Von

H. Oldenberg.

Mein Aufsatz findet den Leser, an den er sich vor Allen wandte, nicht mehr unter den Lebenden. Die edle Kraft Bergaigne's ist der Wissenschaft früh entrissen. Er hat sein funfzigstes Jahr nicht ganz vollendet. Ich darf in diesem Augenblicke nicht versuchen, von den ernsten, bedeutenden Zügen dieser so eigenartig ausgeprägten Forschernatur ein Bild zu entwerfen. Aber es drängt mich, den obigen Blättern, die sich mit Untersuchungen Bergaigne's beschäftigen, ein Wort des tiefen Schmerzes über seinen Tod hinzuzufügen. Wer gewohnt war in seinem Denken dem Denken Bergaigne's zu begegnen und von ihm zu lernen, wird wie ich fühlen, dass dieser Tod ihn ärmer gemacht hat.

The Gypsy Lore Society.

Eine Gesellschaft unter diesem Namen, mit dem Sitze in Edinburgh, hat sich kürzlich gebildet und die möglichst vielseitige Behandlung der Zigeunerfrage sich zur Aufgabe gesetzt. Sie sucht derselben durch Herausgabe einer Vierteljahrsschrift gerecht zu werden, welche ausschliesslich an die Mitglieder zur Vertheilung gelangt. Präsident der Gesellschaft ist Mr. Ch. Leland, Vicepräsident Mr. H. T. Crofton; unter ihre Mitglieder zählt sie Se. kais. Hoheit den Hrn. Erzherzog Josef von Oesterreich, die Herren Dr. J. Miklosich, P. Bataillard, Sir K. T. Burton, Dr. A. Paspati, Dr. Kopernicki, Sgn. Colocci u. A.

Die Vierteljahrsschrift, deren 1. Nr. bereits ausgegeben wurde, erscheint in England und in englischer Sprache. Nähere Auskunft über die Statuten der Gesellschaft gibt deren Secretär Mr. David Mac Ritchie, 4 Archibald Place, Edinburgh.

R. Sowa.



Die Jaina Legende von dem Untergange Dvâravatî's und von dem Tode Kṛishṇa's.

Von

Hermann Jacobi.

Unter den Gottheiten des Hindu-Pantheon erweckt Kṛishṇa unser Interesse in hervorragendem Masse, weil wir noch hinter seiner jetzigen Göttlichkeit das ursprüngliche Wesen seiner Person, oder vielmehr eine ursprüngliche Wesenszweiheit zu ahnen glauben. Einerseits erkennen wir in Kṛishṇa einen Stammesheros von Kriegerstämmen, Râjpûten-clans, so deutlich, dass man häufig keinen Gott sondern nur einen Helden der Sage vor sich zu haben glaubt, und bereit ist einer euhemeristischen Deutung beizustimmen, deren Berechtigung für Indien in so anziehender und überzeugender Weise Sir Alfred Lyall in seinen „Asiatic Studies" nachgewiesen hat. Anderseits ist aber mit diesem Kṛishṇa Janârdana der Râjpûten eine anfangs wohl naturmythische Gottheit von Hirtenstämmen, Govinda, verbunden worden, ohne dass die Fugen der Zusammensetzung unkenntlich geworden wären. Das Interesse erhöht noch Weber's Hypothese, der ich allerdings nicht beizupflichten vermag, dass christlicher Einfluss bei der Ausbildung der Kṛishṇamythe mitgewirkt habe. Ob man nun darüber, wie Kṛishṇa zu seiner jetzigen Stellung im Hindu-Pantheon gelangt sei, je zu klarerer Einsicht kommen werde, das wäre vermessen jetzt schon behaupten oder leugnen zu wollen. Vorerst müssen die verschiedenen Gestaltungen der Sage zusammengestellt und geprüft werden. Als ein Beitrag zu dieser Vorarbeit möge die Veröffentlichung des Jainatextes, die ich im folgenden biete, hingenommen werden.

Dieser Text, in dem der Untergang Dvâravatî's und der Tod Kṛishṇa's erzählt wird, ist dem Commentare Devendra's zum Uttarâdhyayana Sûtra entlehnt. Da ich über diese Quelle, die mir zu Gebote stehenden Handschriften sowie sonstige Hülfsmittel im Vorworte zu meinen „Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî" p. VII fg. ausführlicher gehandelt habe, so kann ich hier kurz auf meine früheren Auseinandersetzungen verweisen.

Die Sage, von der wir reden, ist aber älter als die Commentatoren-Literatur: sie kommt im wesentlichen schon im Siddhânta

vor, aus dem ich die formelhafte Erzählung nach Antakṛitadaçâ 5. vagga 1. ajjhayaṇa, als Anhang diesem Aufsatze beifüge. Einen anderen Theil der Kṛishṇasage (die Dovaîsage nach Jñâtadharmakathâ XIV) hat Leumann in seinem äusserst interessanten Vortrag „Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens" auf dem Leydener Orientalisten-Congress mitgetheilt, und ist derselbe in den Abhandlungen des Congresses abgedruckt.

In der späteren Erzählung der Commentatoren ist nun alles ausführlicher dargestellt, was in den heiligen Texten nur angedeutet ist, ohne aber mit diesen in Widerspruch zu gerathen. Wann diese spätere Form der Sage entstanden, lässt sich ja nicht mit voller Bestimmtheit feststellen; ich vermuthe aber, dass es schon frühe geschah. Denn Ṛishimaṇḍalastotra v. 189 sagt von Kâlaka Sûri, der gleich nach Çyâmârya, dem angeblichen Verfasser des Prajnapanâ Sûtra's, genannt wird: paḍham'âṇuoge kâsi jiṇa-cakki-dasâra-cariya-puvvabhave | Kâlagasûrî

Dieser Kâlaka wird auch, allerdings in einem modernen Werke, mit Çyâmârya identificirt und in das Jahr 376 AV. gesetzt (siehe diese Zeitschrift Bd. 34, p. 250 fg.). Wenn man auch dergleichen Daten nicht ohne Skepsis annehmen darf, so geht doch dies daraus hervor, dass die Tradition die Ausarbeitung der legendarischen Welthistorie der Jaina, wie sie z. B. in Hemacandra's Trishashṭiçalâkapurushacaritra vorliegt, in sehr frühe Zeit (4. Jahrh. nach dem Nirvâṇa) verlegte. Es liegen somit nur etwa zwei Jahrhunderte zwischen der Zeit, in welcher die „Welthistorie" in eine feste Form gebracht wurde, und jener, in der sie von den Jaina ausgesponnen wurde, wenn anders die Ansichten, die ich in einem Vortrag über: „Kṛishṇakult und Jainismus" auf dem Wiener Orientalisten Congress ausgesprochen habe, richtig sind. Da nämlich von den 63 Helden der Jaina Welthistorie (den trishashṭiçalâkapurusha) sieben und zwanzig, nämlich die 9 Vasudeva, die 9 Vâsudeva, und die 9 Prativâsudeva, nur Vervielfältigungen der Personen der Kṛishṇasage sind, so scheint die Aufnahme der letzteren den Jaina den Anstoss zur Ausbildung ihrer Welthistorie gegeben zu haben. Die Jaina haben aber wahrscheinlich Kṛishṇa canonisirt, als sie sich in dem Stammlande des Kṛishṇakultes ausbreiteten und festsetzten, wie ich bei oben erwähnter Gelegenheit dargelegt habe. Dies geschah wahrscheinlich im zweiten oder dritten Jahrhundert nach dem Nirvâṇa, da nach dem Ausweis der Therâvalî des Kalpasûtra um diese Zeit der Orden sich ungemein ausgebreitet haben muss. Somit wird die Zeit für die Reception und die endgiltige Ausgestaltung der Kṛishṇasage bei den Jaina (denn nachträgliche Aenderungen sind äusserst unwahrscheinlich und unerwiesen) von engen Grenzen umschrieben, und wir dürfen daher in der jetzt mitzutheilenden Erzählung eine in allen sachlichen Punkten getreue Wiedergabe der Kṛishṇalegende sehen, wie sie etwa im zweiten oder dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung bei den Jaina in Umlauf war.

Was meine Behandlung des Prâkṛittextes angeht, so befolge ich dieselben Grundsätze wie in meinen „Ausgew. Erzählungen in Mâhârâshṭrî“. Jedoch sind gegen meinen Wunsch die Trennungsstriche statt der Punkte gebraucht. Das Glossar enthält nur solche Wörter, die in dem Glossar zu ebengenanntem Werke fehlen. Im Uebrigen wird die Uebersetzung zeigen, wie ich den Text verstehe.

Text.

atthi Bâravaî[1]) nâma nagarî[2]). sâ ya deva-nimmiyâ savva[3])-kancaṇamayâ sayala-mahâvibhûî-samiddhâ. tattha Vâsudevo râyâ Bharahaddha-cakkavaṭṭî parivasai. tassa Baladevo bhâyâ [4])Jarakumâro ya. te ya do vi jeṭṭhâ. Vasudevo ya tesiṃ[5]) piyâ. tassa Jarâ devî. tîse putto = tti Jarakumâro[6]). te ya [7])Samba-Pajjunn'âiya[8])-addhuṭṭha-kumâra-koḍi-sahiyâ [9])aṇeya-vilâsiṇî-saya-sahassa-parivuḍâ jahâ-cintiya-paripuṇṇa-maṇorahâ rajjaṃ bhoe ya bhunjantâ ciṭṭhanti. 5

aha annayâ Ariṭṭhanemi-sâmî bhagavaṃ arahaṃ[10]) savvannû bhaviya-jaṇa-vibohaṇ'atthaṃ tatth' âgao. kayaṃ devehiṃ samosaraṇaṃ. âgayâ ya Caunikâiyâ devâ Jâyavâ Vâsudevo ya. kahio bhagavayâ dhammo. tao dhammakahâ'vasâṇe Vâsudeveṇa bhaṇiyaṃ: bhayavaṃ, imîe dhaṇa-kaṇaya-rayaṇa-jaṇavaya-raha-turaya-samiddhâe deva-nimmiyâe Bâravaîe Jâyava-kulassa majjhaṃ ca[12]) kassa sayâsâo keṇa vâ nimitteṇa viṇâso hohî[13])? bhagavayâ[14]) bhaṇiyaṃ: suṇa narâ'hiva! atthî 'ha Dîvâyaṇo parivvâyao. so ya majja-pâṇa-mattehiṃ Samb'âi-kumârehiṃ avamâṇio Bâravaiṃ viṇâsihi = tti [5]), Jâyava-kulassa antaṃ kâhi = tti[15]). so ya puvvaṃ tâvas'âsame Soriyanayarassa bâhiṃ Pârâsaro nâma tâvaso âsi. teṇa ekkâ aviṇîyâ kannâ pâviyâ. taṃ gaheûṇa Jauṇâ-nai[16])-dîvam-âgao = tti. teṇa ya Dîvâyaṇo jâo = tti. so ya bambhayârî[17]) chaṭṭha-kâla-bhoî tavaṃ caranto tattha nivasai. teṇa ya nisuyaṃ, jahâ: bhagavayâ Riṭṭhanemi-sâmiṇâ savvannû-savvadarisiṇâ[18]) vâgariyaṃ: kira mamâo Bâravaîe Jâyavâṇaṃ ca viṇâso hohi = tti[13]). taṃ duṭṭhum-iṇaṃ kaham-eyaṃ karissâmi = tti cintiûṇa vaṇ'antare parigao. — jaṃ ca tume niya-maraṇa-kâraṇaṃ pucchiyaṃ, taṃ nisâmeha: jo esa te jeṭṭho bhâyâ, Vasudevassa Jarâdevîe jâo, Jarakumâro[4]) nâma, eyâo te maccû bhavissai. 10 15 20 25

tao[19]) Jâyavâṇaṃ Jarakumârammi sa-visâyâ soeṇa nivaḍiyâ diṭṭhî. Jarakumâreṇa cintiyaṃ: aho kaṭṭhaṃ kaṭṭhayaraṃ = ti[20]). kaham-ahaṃ[21]) Vasudeva-putto hoûṇa[22]) sayam-eva kaṇîyasaṃ bhâyaraṃ viṇâsehâmi? aho mahâpâvaṃ = ti cintiûṇa âpucchiya paṇamiûṇaṃ ca [23])Jâyava-jaṇaṃ Jaṇaddaṇa-rakkhaṇ'atthaṃ Jarakumâro gao vaṇa-vâsaṃ. 30

---

1) B ⁰tî. 2) A nay⁰. 3) A savvasaṃ. 4) B Jarâ⁰. 5) A om. 6) Mss. Jarâ. 7) A savve. 8) A âi. 9) A âṇaya B auṇeya. 10) A aru⁰. 11) B add. ya. 12) B 1hd kulaṃ ca, verbessert am Rande kulassa. 13) A hohii. 14) A add. ṇaṃ. 15) A ça; B add. soyavvaṃ. 16) A na. 17) A ⁰cârî. 18) A ⁰saṇâ. 19) A tato. 20) A om. 21) A ayaṃ: B add. ca. 22) B hoiûṇa. 23) A jâiva.

tao gae Jarakumâre hari-pamuhâ Jâyavâ sunnam-iva mannanti
appâṇaṃ. tao paṇamiûṇa bhayavantaṃ Riṭṭhanemiṃ savve vi Jâyavâ
saṃsârassa cintantâ aṇiccayaṃ, visesao Bâravaîe Jâyava-kulassa ya,
paviṭṭhâ puriṃ[1]). pavisiûṇaṃ ca[2]) nayare ghosâviyaṃ Vâsudeveṇa,
jahâ: sigghaṃ sur'âiyaṃ majjaṃ [3])kayamba-vaṇa-guhâe nîṇeha!
bhagavayâ Riṭṭhanemi-sâmiṇâ kahiyaṃ, jahâ: majja-pasangeṇa ku-
mârâ[4]) [5])Dîvâyaṇa-risiṃ khaliyârihanti: so[6]) kuvio Bâravaiṃ viṇâ-
sehi = tti. tao jah'âṇattaṃ kiṃkarehiṃ kayaṃ savvaṃ: [7])asesa-sur'-
âiya[8])-jâyaṃ [9])kayamba-vaṇe silâ-kuṇḍesu pakkhittaṃ: kayamba-
vaṇa-saṃchannaṃ = ti teṇa Kâyambarî guhâ, surâ vi kâyambarî
teṇa bhaṇṇai.

evaṃ ca vaṭṭamâṇe kâle Baladevassa bhâyâ Siddhattho nâma
siṇeheṇa ya tass' eva sârahî mahuram bhaṇium-âḍhatto. jahâ: bha
gavayâ kahiyaṃ: jamma-jarâ-maraṇ'âuro esa saṃsâro khaṇa-pariṇâ-
mao[10]) ya visesao amhâṇaṃ = ti. tâ visajjeha. bhagavao samîve[11])
sâmaṇṇam-aṇucarâmi = tti. Baladeveṇa ya nicchayaṃ nâûṇa bhaṇiyaṃ:
evaṃ = ti; kiṃ tu vasaṇe[12])kahiṃci ahaṃ tae paḍibohiyavvo = tti.
evaṃ = ti Siddhattho bhaṇiûṇa âpucchiûṇa sayaṇa-vaggaṃ gantûṇaṃ
ca bhagavao samîve pavvajjam-abbhuvagao. kâûṇaṃ ca mahâtavacca
raṇaṃ[13]) chammâsa-metteṇa gao deva-loyaṃ[14]).

io ya Kâyambarî-guhâe silâ-kuṇḍe surâ sâ hemant'âiṇâ cham-
mâseṇa suṭṭhu[15]) pakka-rasâ jâyâ sacchâ sâu-rasâ pavarâ [16])hiyaya-
suhakarâ kakkeyaṇa-samappabhâ. io ya Samba-kumâra-santio loddha-
ya-puriso hiṇḍanto gao tattha. pecchae ya taṃ suraṃ, tuṭṭho ya âsâiuṃ
payatto. jâva aisâu-rasa = tti anjalîhiṃ ghuṇṭiyâ[17]). teṇa paloiyâ
[18])maya-gaṇâ jâva; te vi teṇa sîyala-saccha[19])-susâya-majja-raseṇa
mattâ nibbhayâ kîlanti. tao teṇa Samba-kumârassa niveiyaṃ. gao
ya Sambakumâro, diṭṭhâ ya teṇa vâruṇî, pâûṇaṃ[20]) ca Sambeṇa
cintiyaṃ: kiṃ me juttaṃ, jaṃ kumârehiṃ viṇâ kiṃci suhaṃ aṇu-
havijjai? tâ sue âṇemi kumâre[21]). âṇiyâ teṇa duddanta-kumârâ
Kâyambarî-guhâ-samîvaṃ. diṭṭhâ ya tehiṃ sundarâ surâ, dinnâ ya
tehiṃ kiṃkarâṇa âṇattî, jahâ: eyaṃ âṇeha vâruṇiṃ[22]). âṇiyâ ya
tehiṃ. gayâ[23]) ya viviha-taru-kusum'-âmoya-sohiyaṃ ramaṇijj'ujjâ-
ṇaṃ[24]). bhaṇiyaṃ ca Sambeṇa: bho bho kumârâ, kahakahavi cham-
mâseṇa[25]) esâ surâ âsâiyâ[26]). tâ jah'icchaṃ piyaha = tti. pîyâ ya
tehiṃ. tao tîe maeṇa gâyanti naccanti paropparam-âlinganti. kîlantâ
ya gayâ giri-var'uddesaṃ. tattha parisaṃkantehiṃ[27]) diṭṭho tavam-
aṇucaranto Dîvâyaṇa-risî. tao bhaṇium-âraddhâ: aho esa so durappâ,
jo bhayavayâ Riṭṭhanemi-sâmiṇâ jiṇindeṇa [28]) Bâravaî-viṇâsago sa-

1) B puraṃ. 2) A om. 3) A kâ°. 4) B °ra. 5) A yaṇarisiṃ.
6) A su. 7) A asesaṃ. 8) A âi. 9) AB kâ°. 10) A °mâ.
11) B °vaṃ. 12) B °ṇehiṃ. 13) A mahâtavaca°. 14) A logaṃ.
15) A suṭṭha. 16) A °yâ. 17) B ghuṃṭṭiyâ. 18) B mai. 19) B
succha. 20) B verb. nâûṇaṃ. 21) B °râ. 22) AB °ṇî. 23) B ga-
hiyâ. 24) B ujjuyâṇaṃ. 25) A chamâ°. 26) A asâiprâptâyâ.
Hier ist die erklärende Glosse in das Wort von dem Abschreiber eingefügt!
27) A parisakkaṃtehiṃ. 28) A °vai.

maiṭṭho. tao imaṃ pâvaṃ nikkâraṇa-veriyaṃ kiṃ na tâlemo? tao te roseṇa danta-daṭṭhâ'dhar'oṭṭhâ pâyatala-muṭṭhi-caveḍ'âghâehiṃ niravarâhaṃ Dîvâyaṇa-risiṃ ghâium-âraddhâ tâva, jâva [1])kiccha-ppâṇo'vagao paḍio dharaṇîyale. ghâeûṇaṃ ca gayâ Bâravaîe[2]). Vâsudevassa vîsaṃ bhaṇiya[3]) niya-purisehiṃ jahâ-vattaṃ savvaṃ kahiyaṃ. Kaṇheṇa cintiyaṃ: aho duddantayâ kumârâṇaṃ, aho adîha-nirûvaṇattaṃ[4]) jovvaṇassa! tâ kim-anga jîviya-bhûyâṇaṃ imâṇa kîrai = tti. gao Baladeva-sahio aṇuṇeuṃ Dîvâyaṇa-muṇiṃ. diṭṭho ya Dîvâyaṇo koveṇa phuriyâ'har'oṭṭho. kâlo'cieṇaṃ ca[5]) sammâṇeṇaṃ sammâṇiûṇa bhaṇio: bho bho mahâtâvasa, koho savva-guṇa-viṇâsaṇo; aho mahâsatta, dame-rayâ na kohassa vasam-uventi. tahâ annâṇa-majja-pamatta-bâlâ'varâhaṃ na mahâsattâ gaṇenti. tâ amhâṇa khamasu kumâra-ducceṭṭhiyaṃ = ti. iya bhaṇie vi Dîvâyaṇo jâhe rosaṃ na muncai, tâhe Baladeveṇaṃ saṃlattaṃ: bho narâ'hiva, alaṃ payatteṇaṃ! jaṃ imiṇâ cintiyaṃ kiṃpi[6]), taṃ kareu! kim-annahâ hoi jiṇinda-bhâsiyaṃ? tao Dîvâyaṇeṇa saṃlattaṃ: bho nare'sara[7]), tâlijjamâṇeṇa mayâ mahantî[8]) painnâ kayâ, jahâ: do tubbhe mottûṇa suṇayassa vi Bâravai-viṇâse na mokkha-sambhavo atthi. tâ na jiṇa-vayaṇam-aliyaṃ, nâ 'vi mama painnâ annaha = tti. tâ gacchaha! kiṃ vo vicârieṇaṃ? tao mahâsoya-saṃtattâ vimaṇasâ Vâsudeva-Baladevâ gayâ nayariṃ. Dîvâyaṇa-vayaṇaṃ ca sayalâe nayarîe[9]) vitthârium-âraddhaṃ. bîya-divase ghosâviyaṃ, jahâ: bho bho nayarî-jaṇâ, tavo'vavâsa-nirayâ bali-puppha-gandha-dhûvâ[10])-hatthâ jiṇa-vandaṇ'accaṇa-namaṃsaṇa-rayâ hoha! nayarîe pariṇâmo eriso bhayavayâ kahio = tti.

etth 'antare ya bhayavaṃ puṇar-avi [11])Ariṭṭhanemi-sâmî viharanto âgao. Revayammi samosaḍho. Jâyavâ ya gantûṇa bhayavantaṃ vandiûṇa niyaesu ṭhâṇesu[12]) saṃniviṭṭhâ. dhammakahâ'vasâṇe ya aṇiccayâe saṃsârassa saṃvegam-âvannâ Pajjunna-Nisaḍha-Suya-Sâraṇa-Samba-pamuhâ[13]) kumârâ bhayavao sayâse pavvajjam-uvagayâ. Ruppiṇî vi puvva-kamma[14])-bha'uvviggâ Vâsudevaṃ bhaṇium-âraddhâ: mahânarinda, erisî saṃsâra-pariṇaî visesao Jâyava-kulassa! tâ visajjeha mamaṃ, pavvayâmi = tti. tao Kaṇheṇa bâha-samuppanna-nayaṇa-juyaleṇa kahakahavi kiccheṇa Ruppiṇî[15]) visajjiyâ. avarâhiṃ pavara-râya-duhiyâhiṃ saha pavvaiyâ. Jâyavâ vandiûṇa Riṭṭhanemi-sâmiṃ mahâsoya-gahiyâ paviṭṭhâ Bâravaiṃ[16]). Vâsudevo vi [17])Ruppiṇî-virahe vigaya-siriṃ[18]) piva mannai appâṇaṃ. bhayavaṃ pi savvannû gao bhaviya-vibohaṇ'atthaṃ annattha.

Vasudeva-nandaṇeṇa vi bîya-vâraṃ pi ghosâviyaṃ nayarîe, jahâ: bho Jâyavâ[19]), bho pura-jaṇâ suha-lâliyâ, mahantaṃ Dîvâyaṇa-bhayaṃ

1) A kaṃṭha. 2) A °vaiṃ. 3) B verb. vi°. AB °niyaṃ. B streicht den Anusvâra aus. 4) B °vittaṇaṃ verb. vattaṇaṃ. B vattiṃṇaṃ. 5) B om. 6) A kaṃpi. 7) A narisara. 8) A mahanta. 9) A lässt das folgende bis pariṇâmo aus. 10) B dhûya. 11) B riṭṭha°. 12) B ṭhâmesu. 13) B muhâ. 14) B schreibt darüber bhava. 15) A kahakahalovattheṇa raṇaghaṇî. 16) AB °vaî. 17) A °ṇi. 18) B siraṃ. 19) B om.

samuṭṭhiyaṃ. tâ viseseṇa dhamma-nirayâ hoha! pâṇâivâya-musâvâya-paradavvaharaṇa-paradârasanga-pariggahe jahâsattio[1]) vivajjeha! â-yambila-cauttha-chaṭṭh'aṭṭhama-dasama-duvâlas'âi[2])tavam-aṇuciṭṭha-ha[3])! payatteṇa ya deva-sâhu-pûyâ-parâyaṇâ hoha! tehi vi: taha=tti paḍivannaṃ Hari-vayaṇaṃ.

Dîvâyaṇo vi dummaî aidukkaraṃ[4]) bâla-tavam-aṇucariûṇa Bâravaî-viṇâse kaya-niyâṇo mariûṇa samuppanno bhavaṇavâsî devo Aggikumâresu. saṃbhariyaṃ ca Jâyava-vaiyaraṃ. âgao [5])Bâravai-viṇâsaṇa-nimittaṃ. jâva so na pahavai, jao savvo ceva jaṇavao [6])tavovahâṇa-nirao deva-vandaṇ'accaṇa-paro manta-jâva-parâyaṇo na paribhaviuṃ câijjai[7]). evaṃ Dîvâyaṇo vi chidd'annesî antaraṭṭhio acchai tâva, jâva gayâiṃ bârasa varisâiṃ. tao loeṇa cintiyaṃ: aho nijjio nippaho[8]) paḍihaya-tavo Dîvâyaṇo kao=tti. nibbhao Bâravai-jaṇo puṇar-avi [9])kîlium-âḍhatto, kâyambarî-pâṇa-matto rai-parâyaṇo jâo. tao so Aggikumârâ'hamo[10]) chiddaṃ lahiûṇa viṇâseum-âraddho. uppâyâ ya bahu-rûvâ samuppannâ. tao so Aggikumâro saṃvattayaṃ vâyaṃ viuvviûṇa [11])jug'anta-sarisaṃ kaṭṭha-taṇa-patta-saṃghâe palâyante[12]) jaṇavae[13]) mahâravaṃ karento[14]) purîe abbhintarae[15]) pakkhivai. pajjâlio mahanto bhîsaṇo jalaṇo. puṇo puṇo devâ'hamo ujjâṇ'âihiṃto[16]) taru-kaṭṭha-layâ-valli-taṇ'âiṇi pakkhivai. gharaṃ gharâo dhûm'aggiṇâ bhîsaṇeṇa gantuṃ na tîrae. savva-paesesu ya purî Dîvâyaṇa-khitta-pâvaeṇa [17])mahâ-ḍajjhae. samantâ pâsâyâ nâṇâ-maṇi-rayaṇa-kaṇaya-sohiyâ[13]) phuṭṭantâ taḍatti visaṭṭanti[18]) mahiyale. mesa-gaya[19])-vasaha[20])-turaya[21])-kharo'ṭṭha[22])-pasu-pakkhi-gaṇâṇaṃ ca aggiṇâ ḍajjhamâṇâṇaṃ mahanto dâruṇo[23]) saddo[24]) saṃbhûo. [25])Jâyava-jaṇâ ya [26])piyayamâ-bâhu-samâlingiyâ ḍajjhanti, hâhâ-ravaṃ sudâruṇaṃ kuṇanti royantîo tayanganâo[27]).

tao Baladeva-Vâsudevâ daṭṭhûṇa ḍajjhamâṇiṃ[28]) Bâravaiṃ akkanda-kaya-ravâ piuṇo gharam-uvâgayâ. sigghaṃ ca Rohiṇiṃ Devaiṃ piyaraṃ ca rahaṃ samâroveûṇa juttâ[29]) turaya-vasahâ huyâsaṇeṇa pariḍajjhamâṇâ na sakkanti[30]) rahavaraṃ samâkarisiuṃ. tayâ sayam-ev' âyaḍḍhiuṃ[31]) payattâ. etth' antare: hâ[32]) mahârâya Kaṇha, [33])hâ Râma, hâ putta, hâ vaccha, hâ nâha=tti payattâ savva-gharesu karuṇâ samullâvâ. tao Baladeva-Kaṇhehiṃ turiya-turiyaṃ go-pura-ddâraṃ[34]) jâva niyâ do vi rahâ, indakîleṇaṃ ca saṃruddhâ. tao [35])tam-indakîlaṃ pâeṇa Baladevo jâva cuṇṇei, tâva jalaṇeṇaṃ taṃ duvâraṃ jalium-âḍhattaṃ. etth' antare Dîvâyaṇeṇa saṃlattaṃ: bho, mayâ puvvam-eva bhaṇiyaṃ, jahâ: tubbhe do mottûṇa annassa

1) A jahasattiu. B jahâsattiṇu. 2) B âya. 3) B aṇuṭṭheha 4) A vadu⁰. 5) B ⁰vai. 6) B tavovihâṇa. 7) B câijjatti, verb. tti in i. A câijjâi. 8) A nippiho. 9) B kîleum. 10) B ⁰hammo. 11) A juy⁰. 12) A ⁰nta. 13) A add. ya. 14) A karinti. 15) A ⁰re. 16) A ujjâṇehiṃto. 17) A maṇâhâ. 18) B ⁰tti. 19) A maya. 20) B ⁰bha. 21) B turiya 22) Mss. oṭṭa. 23) A dâṇo. 24) sado. 25) A jovayava. 26) A ⁰ma; B piyamâya. 27) B jaṃgaṃgaṇâo verb. a. R. taoyaṃgaṇâo. 28) A ⁰ṇaṃ. 29) B juttiyâ. 30) A sakkinti. 31) Mss. ṭṭ. 32) B om. 33) A hâ râ putta. 34) B dâraṃ. 35) A takkilaṃ.

mokkho natthi = tti me painnâ. tao Vâsudeveṇa pâyatal'âhayaṃ kavâḍam-ekkaṃ[1]) dharaṇîyale nivâḍiyaṃ, bîyaṃ ca jâl'âvalî-palittaṃ[2]) Râmeṇa. tao Vasudeveṇa Rohiṇîe Devaîe ya bhaṇiyâ: puttayâ tubbhehiṃ jîvamâṇehiṃ Jâyava-kulassa puṇar-avi samunnaî bhavissai; tâ turiya-turiyaṃ niggacchaha[3]) = tti. tao mâyâ-piu-vayaṇeṇa kaluṇaṃ ruyantâ viṇiggayâ Jâyav'uttamâ. bâhiriyâe bhagg'ujjâṇe ṭhiyâ pecchanti parâvattiuṃ ḍajjhamâṇiṃ puravariṃ. Dîvâyaṇeṇa vi sayalâiṃ duvârâiṃ deva-sattîe ḍhakkeûṇa[4]) viseseṇa pajjâliyâ nayarî.

etth' antarammi Râmassa pâṇa-vallaho putto Kujjavârao nâma bâla-kumâro[5]) carima-deha-dharo. so ya niya-bhavaṇ'-uttamange samâruhiûṇa bhaṇai: bho bho suṇantu samâsanna-devaya[6])-jaṇâ! Riṭṭhanemiṇo[7]) jiṇindassa sîso 'haṃ, samaṇo nimmamo danto savva-bhûya-dayâvaro. taṃ bhayavao jai saccaṃ vayaṇaṃ, jahâ: tumaṃ carima[8])-deho mokkhaṃ gamissasi = tti, to kim-eyaṃ = ti bhaṇie uvaṭṭhiyâ Jambhayâ devâ. tehiṃ[9]) ukkhitto jalanta-bhavaṇâo nîo[10]) Pahlava-desaṃ jiṇa-samîvammi.

Kaṇhassa ya solasa-devî-sahassehiṃ kayaṃ sammabhâveṇaṃ aṇasaṇaṃ. tayâ tahâ[11]) savvâsim-eva Jâyava-mahilâṇaṃ jalaṇa-bhaeṇa dhamma-parâyaṇâṇa[12]) bhatta-paccakkhâṇam-âsi. evaṃ saṭṭhiṃ bâvattariṃ ca kula-koḍio Dîvâyaṇeṇa daḍḍhâo. evaṃ kila chammâsehiṃ daḍḍhâ teṇa Bâravaî. puṇo vi pacchima-samuddammi parippâviyâ[13]). iyare do vi Baladeva-Vâsudevâ mahâsoya-samâula-maṇâ ḍajjhintiṃ[14]) Bâravaiṃ puriṃ pecchantâ paropparaṃ bâha-ppuy'acchâ[15]) paloyanticintanti[16]) ya: aho asârayâ saṃsârassa, aṇiccayâ jîva-loyassa, dâruṇayâ vihi-pariṇâmassa! avi ya:

dhârijjai into sâyaro vi kallola-bhinna[17])-kulaselo |
na hu anna-jamma-niya-kamma-nimmio divva-pariṇâmo ||
vihiṇo vaseṇa kajjaṃ jayaṃmi taṃ kimpi dâruṇaṃ paḍai |
jaṃ na kahiuṃ na sahiuṃ na ceva pacchâiuṃ[18]) tarai ||
buddhîĕ purisayâreṇa manta-tantehi deva-sanghehiṃ |
na ya keṇai iha bhuvaṇe vârijjai divva-pariṇâmo ||

tao Kaṇheṇa bhaṇiyaṃ: katth' amhe soy'âurâ savva-bandhava[19])-sayaṇa-dâra-vippamukkâ mayâ iva [20])bhay'âcuṇṇa-loyaṇâ gacchâmo? Râmeṇa bhaṇiyaṃ: amhaṃ bandhavâ sai savva-vikkama-dhaṇâ Paṇḍu-suyâ atthi. tâṇa dakkhiṇa-samudda-saṃṭhiyaṃ Mahurâ-puriṃ gacchâmo! Kaṇheṇa bhaṇiyaṃ: te mayâ Dovaî-samâṇayaṇa-kâle Mahâgangâ-samuttâraṇe[21]), aggao gaehiṃ raho na pesio = tti roseṇa savvassa-haraṇaṃ kâûṇa niddhâḍiyâ. tâ kaham-iyâṇiṃ tâṇa puriṃ

1) A ekaṃ. 2) A elittaṃ. 3) B °hi. 4) A ghaṭṭeûṇa, B dhaṃk° am Rande ghatteûṇa vâ. 5) B add. so. 6) A devavaya. 7) A °nemisâmiṇo. 8) B carama. 9) B tahiṃ. 10) A add. ya. 11) B hâ. 12) A add. ya. 13) A parigghâviyâ. 14) A dajjhentiṃ? 15) A pappuyacchâ, B puṇṇacchâ. 16) A cintiyanti. 17) B bhiṇṇi. 18) B °iyaṃ. 19) A bandhu. 20) A bhayavuṇṇa, B bhayâpuṇṇa. 21) A °ttaraṇe. B ttâroṇa.

gacchâmo? Baladeveṇa bhaṇiyaṃ: te[1]) mahâpurisâ, amhâṇam-eva kule samuppannâ parama-bandhavâ. na te [2])paribhava-buddhîe paloehinti. na niya-kammo vi ghare samâgayâṇa niṭṭhuraṃ samâyarai. tao Kaṇheṇaṃ[3]) [4])evaṃ = ti[5]) paḍivannaṃ[6]). patthiyâ te pâehiṃ
5 ceva puvva-disim-angîkâûṇa gûhamâṇâ sarîra-kantiṃ. Suraṭṭhâ-desaṃ ca samuttariûṇa soyantâ[7]) Bâravaiṃ bandhava-jaṇaṃ ca pattâ Hatthikappa-puravarassa bâhiṃ. bhaṇio ya Kaṇheṇa Baladevo, jahâ: taṇhâchuhâo mamaṃ bâhinti. tao Baladeveṇa bhaṇiyaṃ: esa gacchâmi turiyaṃ tuha bhatta-pâṇa-nimittaṃ; tume vi appamatteṇa iha acchi-
10 yavvaṃ. jai mama gayassa koi avâo[8]) hojjâ[9]) eyammi pure, to[10]) mahâsaddaṃ soûṇa tae âgantavvam-eyaṃ. bhaṇiûṇa gao Baladevo hiyaeṇa samuvvahanto Vâsudevaṃ. patto ya Hatthikappaṃ nayariṃ[11]). tattha Dhayaraṭṭha-putto Acchadanto râyâ parivasai. paviṭṭho[12]) Balo sirivacchaṃ niya-vattheṇa samucchâiûṇa[13]). jâo ya tattha loya-
15 vâo, jahâ: uppây'aggiṇâ Bâravaî sa-Baladeva-Kesava-bandhava-jaṇâ samantao daḍḍhâ. tao taṃ Baladevaṃ pamâṇeṇâ 'hiyaṃ surûvaṃ ca[14]) daṭṭhûṇa jaṇo paraṃ vimhayam-uvagao[15]) bhaṇai: aho pamâṇaṃ, aho rûva-sampayâ, aho mayalanchaṇassa viya kanti-somayâ! evaṃ salâhijjanto[16]) Balo gao [17])pûiy'âvaṇaṃ. angulîyagaṃ dâûṇa
20 gahiyaṃ pahâṇa-bhakkhaṃ, hattha-kaḍayaṃ ca dâûṇa gahiyâ surâ[18]) pasannâ. tao niggantuṃ payaṭṭo. gao so pura-dâraṃ. io ya dâr'ârakkhiya-purisehiṃ niveiyaṃ ranno, jahâ: kovi Baladevâ'ṇukârî puriso coro = vva paradhaṇa-viyaṇṇo dâûṇa kaḍayaṃ ca anguleyayaṃ ca bhakkha-pâṇaṃ gaheûṇa niggacchai = tti. tao Acchadanteṇa râiṇâ[19])
25 turiya-turiyaṃ sasankeṇa niya-balaṃ sampesiyaṃ. jujjhiuṃ[20]) ca Râmeṇa saha samâraddhaṃ. kayâ Râmeṇa Kaṇhassa mahâsaddarûvâ juddha-sannâ. bhakkha-pâṇaṃ ca mottûṇa samâsanna-hatthiṃ samâruhiûṇa Acchadanta-balaṃ cuṇṇeum-âraddho. tâva ya Jaṇaddaṇo vi jhatti samâgao. bhanjiûṇaṃ ca gopura-kavâḍâiṃ giṇhiûṇa mahâ-
30 phalihaṃ taṃ Acchadanta-balaṃ cuṇṇeûṇa kao Acchadanto vase. bhaṇiyaṃ ca ṇehiṃ: are durâyâra! kim-amhâṇaṃ bâhu-balaṃ pi gayaṃ? tâ bhunjasu nihuo sa-rajjaṃ = ti. paricatto amhehiṃ esa vaiyaro = tti bhaṇiûṇa gayâ vaṇa-saṇḍa-maṇḍiyam-ujjâṇaṃ. tattha ya samâgalant'aṃsuya[21])-puṇṇa[22])-loyaṇâ: namo jiṇâṇaṃ = ti[23]) bha-
35 ṇiûṇa samâsâium-âraddhâ tam-anna-pâṇaṃ. cintiyaṃ ca ṇehiṃ: aho taha nâma bhunjiûṇaṃ evaṃ pi paribhunjijjai = tti. paraṃ duddharâo chuhâ-pivâsâo. ahavâ kim-ettha[24]) soeṇa? jao vaṇṇiyaṃ bhagavayâ ceva bhavammi savva-bhâvâṇam-aṇiccattaṇaṃ. tao kiṃci jimiûṇa kay'âyamaṇa-kammâ dakkhiṇâ'bhimuhaṃ gantuṃ payattâ. pattâ
40 ya [25])Kosumbâ'raṇṇaṃ nâma vaṇaṃ. tao ya[26]) majja-pâṇâo sa-lavaṇa-

1) B taṃ. 2) A parim⁰, B para⁰. 3) B ⁰eṇa. 4) B om. 5) B vi. 6) A paḍipunnaṃ. 7) A sointâ. 8) B âvio. 9) B hujjâ. 10) A tâ. 11) A ⁰raṃ. 12) B paiṭṭho. 13) A sama⁰. 14) B vâ. 15) A uvâ⁰. 16) A silâ⁰. 17) B pr. m. phûti⁰ verb. kuti⁰. 18) A om. B a. R. 19) A râyaṇâ. 20) B jujjhayaṃ. 21) A aṃsu. 22) B ppuṇṇa. 23) B om. 24) B eṇa. 25) B kosuvâ⁰. 26) A om.

bhattâo gimha-kâlâo mahâkheya-sambhavâo[1]) mahâsoyâ'isayâo paseyâo[1]) punna-kkhayâo[2]) Vâsudevo mahâtanhâe gahio. bhaniyam ca nena: bhâya[3]) [4])bhâi-vacchala, tanhâe mama muham parisusai[5]), na samattho sîyala-vanam jâva gantum. tao Baladevena bhaniyam: aipâna-vallaha, tumam tâva pâyava-cchâyâe visamamâno iha ciṭṭha, jâva 5
aham tuha nimittam jalam ânemi. tao[6]) ya koseya-vatthena appânam samucchâiûna[7]) Janaddano pâyam ca jân'uvari kâûna [8])soum-âraddho. bhaniyam ca Baladevena: hiyaya-vallaha, appamattena tume acchiyavvam! bhaniyâo vana-devayâo: esa me bhâyâ[9]), sayala-janavallaho visesao mama duhiya-hiyayassa[10]). tâ rakkhiyavvo tumhâna 10
saran'âgao = tti bhaniûna gao salila-nimittam Halî.

etth' antare ya[11])vâha-vesâ'nukârî dhanu-vâvada-hattho dîhara-palambanta-kucca[12])-dharo vaggha-camma-pâuo [13])maya-mârana-nimittam tam-uddesam-âgao Jarakumâro. tenam[14]) ca samâroviûna dhanuvaram samâyaddhiûna nisiya-vânam dûrao ceva: [15])harina-juvâ 15
esa ciṭṭhai = tti pâyatale mamma-paese viddho Janaddano. vegenam ca samuṭṭhiûnam-inam[16]) bhanium-âraddho: kena bho vinâ 'varâhena pâyatale evam-aham viddho? na mae avinnâya-vamso kovi hayapuvvo puriso = tti. tâ siggham-eva gottam-appano kaheu! tao Jarakumârena kudang'antara-ṭṭhiena[17]) cintiyam: na esa harino, purisa- 20
viseso koi eso! gottam ca maha[18]) pucchai; tâ kahemi niya-gottam. tao bhaniyam Jarakumârena: bho aham Harivamsa-sambhavo, Vasudevassa Jarâdevîe[19]) ya[29]) putto, puhaîe ekkavîrassa Harino jeṭṭho bhâyâ, Jarakumâro nâma. bhayavao Riṭṭhanemi-jinindassa u[20]) soûna: Janaddanassa Jarakumârâo maccu = tti vayanam-aham bandhu- 25
vaggam pariccaeûna vanam vanena parihindâmi[21]); gayâim ca bârasa[22])-varisâim = ti. tam tubbhe vi parikaheha: ke tubbhe = tti. tao Kanhena bhaniyam: ehi ehi piya-sahoyara! so 'ham bhâyâ tuha Baladevassa ya kanîyaso. tumam ca maha pâna-rakkhan'attham-ih' âgao. jâva nipphalo esa. parissamo jâo. tâ turiyam-âgaccha! tao 30
Jarakumâro Janaddanam samâsamkanto samâgao. diṭṭho tahâviho Kanho. tao so amsu-samuppanna[22])-loyano Jarakumâro[23]) hâhâ-ravam karento[24]): hâ hao = tti [25])dhî durappâ 'ham! kuo tam-iha, purisasaddûla, [26])âgao si? kim vâ[20]) Dîvâyanena daddhâ Bâravaî, naṭṭhâ na va = tti[27]) Jâyava-janâ? tao Kanhena sayalam jahâ-diṭṭha[28])- 35
suyam se kahiyam. tao Jarakumâro[23]) palâve kâum-âraddho: aho mae pâvenam kayam[29]) Kanhassa âtittha-karanijjam! tam kattha gacchâmi? kattha gao sugao bhavissâmi? bhâi-ghâyayam ko mam pecchium[30]) pi sakkehi = tti? jâva esa logo dharai, nâmam ca tuha,

---

1) A samsavâo. 2) A khayâo. 3) B bhâi. 4) B bhâya. 5) B parissusai. 6) B to. 7) A sama⁰. 8) A soium. 9) A add. saha. 10) B hiyassa. 11) B om. ya, bâha. 12) A kuccha. 13) A ya. 14) B tenim. 15) A harana. 16) B om. minam. 17) B diṭṭhiena. 18) A maham. 19) A Jarâe devîe. 20) A om. 21) B hindâmi. 22) B bâra. 23) B Jarâ⁰. 24) B karanto. 25) A dhîradupparam. 26) B mâgao. 27) B naveti. 28) B diṭṭham. 29) B om. 30) B ⁰iyam.

Kesava, tava maha pâva-kârino garihâ[1]) sutthu hohi = tti. tuham-aham piyam karemi = tti vana-vâso abbhuvagao. jâva mae nigghinena[2]) vivariyam samâyariyam! kattha te râyâno[3])? kattha vâ tâim vilâsini-sahassâim? kahim vâ, Janaddana, te kumâra-samûhâ[4])? tao
5 Kanhena bhaniyam: bho narindo, Jarâ-nandana, kahiyam-eva bhagavayâ Ritthanemi-sâminâ jinindena, jahâ samsâre sattâna niya-kamma-dosena sulahâim ceva vasana-saya-sahassâim. avi ya

jam jena kimpi vihiyam   suham ca dukkham ca puvva-jammammi
tam so pâvai jîvo   vaccai dîv'antaram jai vi ||
10 jam jena kayam kammam   anna-bhave iha-bhave va suham-asuham
tam tena pâviyavvam   nimitta-mettam paro hoi ||

tâ mâ kunasu uvveyam! na tumam-ettham-avarajjhasi; kammam [5])cevâ 'varajjhai. na ya bhavai annahâ jina-bhâsiyam = ti. tâ tumam Kotthubha-manim maha vacchatthala-samthiyam gaheûna gaccha
15 Pandava-sayâsam! sâhiyavvo ya tae esa vuttanto[6]). bhaniyavvâ ya mama vayanena, jahâ: [7])Dovai-samânayana[8])-kâle aggao samâgaehim maha sâmattha-parikkhana-nimittam raho na pesio = tti mae savvassa-haranam kâûna niddhâdiyâ, tam khamiyavvo mamâ 'varâho; khamâ-pahânâ hi supurisâ havanti[9]), visesao bandhava-janammi[10]). tao
20 sutthu gantum na ihae Jarakumâro. tao Kanhena bhaniyam puno: mahâbhâga, gaccha sigghamn! jânasi ceva mamo 'vari sineha-parâyanam Baladevam. mama tanhâ-voccheya-nimittam salilam-annesium gao: âgao ya[11]) mam pecchiûna maranâ'vattham tumam vâvâehi = tti, tâ gaccha gaccha tehim ceva paehim turiyam! tao pâya-talâo
25 bânam-uddharium gao Jarakumâro.

Vâsudevo vi veyanâ-samugghâyam gao namokkaram kareum-âraddho: namo parama-pûyâ'ruhânam arahantânam[12]), namo suha-samiddhânam siddhânam, namo pancavih'âyâram-âyarantânam âyariyânam, namo sajjhâna-rayânam uvajjhâyânam, namo mokkha-sâhayâ-
30 nam sâhûnam! namo Ritthanemino jinindassa, jo sayala-sanga-pariccayanam kâûna nikkhanto mahâmunî! tao tana-samthâram raiûna vatthenam samucchâiûna[13]) sarîram-appano vîra-sayanijjam-uvagao[14]) cintium-âraddho: dhannâ te Samba-Pajjunna-Niruddha-Sârana-pamuhâ kumârâ Jâyava-janâ ya, tâ ya Ruppini-pamuhâo devîo, je savva-sanga-
35 pariccâyam kâûna bhagavao samîve nikkhantâ! aham puna dukkha-bhâgî akaya-tavaccarano[15]) marâmi = tti. âuya-pajjavasâne[16]) visumariya-suha-bhâvo: aho akârana-verinâ Dîvâyanena nayarîe Jâyava-kulassa ya ekka-pae = cciya khao kao = tti. tâ mahâpâvo khu so nihantavvo = tti asuha-parinâma-parinao kâlam kâûna varisa-saha-
40 ssam-egam jîviûna gao taiyâe pudhavîe[17]).

1) A garahâ. 2) A gg. B ggha. 3) B râino. 4) MSS. samuhâ. B verb. samûhâ. 5) A ceva ava⁰. 6) B vo⁰. 7) A Doveya. 8) A samânâyana. 9) B ⁰ya sappurisâ. Lies hunti, um einen Âryâpâda zu erhalten. 10) B janatti. Das folgende tao viell. für jao? 11) A om. 12) B ari⁰. 13) A samo⁰. 14) B uvâ⁰. 15) Mss. tavacarano. 16) A add. yâ. 17) B add. a. R. nârao samuppanno.

Baladevo vi vegeṇa salilaṃ naliṇî-patta-puḍae gahiûṇa vivariya-sauṇa-pakkhulijjanto[1]) Kaṇha-samîvam-âgao. pasutto eso = tti ṭhaviûṇa salilaṃ cintei: suyau tâva esa me hiyaya-nandaṇo. pacchâ suha-vibuddhassa payacchissâmo se jalaṃ. neheṇa samâula-maṇo na = yâṇai: mao = tti. tao kiṃci kâlaṃ paḍivâliûṇa Baladevo samâsanno niyacchae Kaṇhaṃ kasiṇa-macchiyâhiṃ parigayaṃ; daṭṭhûṇaṃ ca bhîo Halî muhâo vattham-avaṇei[2]). tao: hâ mao = tti mucchâe paḍio dhasatti dharaṇiyalammi. paccâgaya-ceyaṇeṇa[3]) ya mahanto sîha-nâo kao tahâ. jahâ sâvaya-kulaṃ vaṇaṃ ca kampium-âraddhaṃ. saṃlavium-âraddho: jeṇa me[4]) esa bhâyâ hiyaya-vallaho puhaie [5])ekka-vîro nigghiṇeṇa durappaṇâ vâvâio, so me, jai saccaṃ suhaḍo. to deu daṃsaṇaṃ! kahaṃ vâ sutte pamatte vâule vâ paharijjai? tâ nûṇaṃ so purisâ'hamo, na sappuriso. evam-ucca-saddeṇa bhaṇanto Balo vaṇaṃ samantao parihiṇḍiûṇa puṇo vi Govinda-pâsam-uvagao. samâgantûṇaṃ ca ucca-saddeṇa rovium[11]) payatto: hâ bhâuya, hâ Jaṇaddaṇa, hâ suhaḍa-mahârâya, hâ Hariyanda! kiṃ te rovâmi? kiṃ sobhaggaṃ, kiṃ vâ dhirattaṇaṃ balaṃ vaṇṇaṃ rûvaṃ vâ? bhaṇasi[6]) ya: pio me Balo bhâyâ. tâ kim-evaṃ vivarîyattaṇaṃ, jeṇa me vâyaṃ pi na desi? kiṃ vâ tae virahio egâgi[7]) karemi mandabhaggo? tâ kattha gacchâmi? kattha ciṭṭhâmi? kassa kahemi? kaṃ[8]) pucchâmi? kaṃ saraṇam-uvemi? [9])kam-uvâlabhâmi? [10])kassa rûsâmi? savvahâ samatto me jiva-loo: bho bho vaṇa-devayâ! kiṃ tumhâṇa samappie Jaṇaddaṇe evaṃ-uvekkhium[11])-uciyaṃ? ehi[12]) ehi Jaṇaddaṇa! kim-[13])akaṇṇa-suyaṃ karesi? kiṃ me tuhâ'varaddhaṃ? bhayavaîo devayâo, eha! mamo 'vari kuviyaṃ pasâeha kâruṇṇayâe Vasudeva-nandaṇaṃ sahoyaraṃ[14])! esa divasayaro atthaselam-uvagacchai. tâ samuṭṭhehi! sanjho'vâsaṇa-velâ samuṭṭhiyâ. uttama-purisâ na soventi[15]) sanjhâe. khaṇa-mette ya gae bhaṇai: rayaṇî bahal'andhayârâ samâgayâ, kûra-sattâ paribhamanti samantao, sivâ ya bherave sare kareṃâṇi viyarai. evaṃ ca palavantassa pabhâyâ rayaṇî. puṇo bhaṇai: bhâuya samuṭṭhehi, sûro samuggao! jâhe na uṭṭhei, tâhe [16])neha-mohiya-maṇo Baladevo mayagaṃ attaṇo khandhe samâroviya[17]) payatto giri-kâṇaṇesu hiṇḍiuṃ. tâva ya[18]) samâgao se [19])varisâyâlo.

etth' antarammi so Siddhattho sârahi devattaṃ patto. ohi-nâṇeṇa Balaṃ pecchiûṇa mahantaṃ dukkham-âvanno. cintium-âraddho: aho nehâ'ṇurâeṇa Kaṇhaṃ kahaṃ Baladevo voḍhum-âḍhatto? tâ bohemi ṇaṃ bhâu-vacchalaṃ Baladevaṃ. tao deveṇa pavvayammi rahavaraṃ samuttârento puriso viuvvio. so ya raho asamanjasam-abhisaranto na pavvayammi bhaggo, bhûmie samâe saya-sikkaraṃ gao. so ya sandhium-âḍhatto. Baladeveṇa bhaṇiyaṃ: bho muddha-

1) B paraku⁰. 2) B uva⁰. 3) A ⁰ṇaṃ om. ya. 4) B mama. 5) B ekkalla. 6) B âbhaṇasi. 7) A ekâkî. 8) MSS. kiṃ. 9) B verb. kiṃ. 10) B verb. kassai sâmi. A om. diesen Satz. 11) B ⁰iyaṃ. 12) B e. 13) A aṇṇa. 14) A sahoyara. 15) A soyanti. 16) A neya. 17) B ⁰yaṃ. 18) B yâ. 19) A varisa⁰.

purisa, jo esa raho giriyade na bhaggo cunnio ya same[1]) pahammi, tam kaham tumam khandâkhanda-gayam-iyânim sandhium-icchasi? devena bhaniyam: jo esa Kanho anegesu jujjha-saya-sahassesu jujjhamâno no nivâio, so iyânim jujjham[2]) vinâ vi mao, jayâ ji-
5 vissai, tayâ raho vi punan-navo bhavissai. punar-avi ya puriso silâ-pattesu pauminîo rovium-âraddho. Balena bhaniyam: silâ-pattesu roviyâ kaham pauminîo rohanti[3])? devena bhaniyam: esa te bhâyâ jayâ jîvissai, tayâ pauminîo [4])parohissanti. tao thov'antaram gao tinduinî-rukkham niddaddha-thânu-sarisam salilena sincantam naram
10 bhanai: kaha esa niddaddha-rukkho jalena siccanto[5]) vi pallave muncihii? devena bhaniyam: jayâ eyam tuha khandha-tthiyam ma dayam[6]) jîvissai. tao thov'antaram gao govam[7]) gâvi-karodîna ha riya-tanâim dentam[8]) pecchai. bhaniyam Baladevenam: atthi-bhûyâ imâ gâvî kayâ harieṇa puno jîvissai[9])? devena bhaniyam: jayâ esa
15 Kanho tuha bhâyâ jîvissai.

tao laddha-sannena Balena cintiyam: kim me bhâyâ aparâiya-puvvo mao=tti, jena van'antara-tthio kovi mamam[10]) evam-ullavai? tao devenam Siddhattha-rûvam kâûna bhaniyam: aham so, mahâbhâga, Siddhattho, jo tuha puvva-bhave sârahî âsi. [11])Arittha-
20 nemi-sâmino pasâyâo devo samuppanno. bhaniyam ca tume puvvam-âsi, jahâ: 'ham âvaîsu padibohinîo tume=tti. tao 'ham tuha padibohan'attham-âgao. tâ pariccayasu soyam, avalambehi dhîrayam! jao

tumhârisâ vi purisâ jai vihurijjanti[12]) [13])duttha-soenam |
to kattha thiram hohî dhîrattam-anindiyam bhuvane ||

25 kim ca: a-nivâriya-ppasaro maccû. jao

[14])guru-parakkama-hariya-nara-nâha
Bala-Kesava samhariya,
cakkavatti balavanta khandiya,
jaya-bandhava atula-bala
30 jinavarinda haya-vihi vihandiya

sura dâṇava[15]) khayarindu gaha candu dinindu na cukka |
dutthu Kayantahim kesarihi tihuyani kovi na sukka ||

avi ya

so natthi=cciya bhuyanammi kovi jo khalai tassa mâhappam |
35 sacchanda-cârino savva-verino haya-Kayantassa ||
sîyanti savva-satthâi tattha na kamanti manta-tantâim |
addittha-paharayammî tammi u kim porusam kunai ||

tâ samthavesu appayam. annam ca: jam sâminâ puvvam-eva bhaniyam, jahâ Jarakumârâo Janaddanassa maranam, tam taha=
40 cceya[16]) jâyam. Balenam bhaniyam: kayâ una Jarakumârena Kanho

1) B add. ya. 2) B juddham. 3) A rohenti. 4) B pi⁰. 5) B sincinto. 6) A khevadiyam. 7) B gove. 8) B dente. 9) B add. a. R. tti. 10) B mama. 11) B riddhi. 12) B vihura⁰. 13) A daddha. 14) Der Text dieser Raddhâ-Strophe ist in A ganz verderbt, so dass ich nur B berücksichtige. 15) B dâṇavuddhâ. 16) B cceva.

viṇivâio? tao deveṇa Jarakumâra-vaiyaro vi savvo se parikahio[1]) tâva jâva pesio Jarakumâro Paṇḍavâṇaṃ samîvammi. tao Baleṇa bhaṇiyaṃ neheṇa Siddhattham-âlingiûṇa: bho kim-iyâṇiṃ kâyavvaṃ = ti. deveṇa bhaṇiyaṃ: savva-sanga-pariccâyaṃ kâûṇa sâmaṇṇam-aṇucitthasu, sambharasu Ariṭṭhanemi-jiṇinda-vayaṇâiṃ = ti[2]). tao Baleṇa bhaṇiyaṃ: suṭṭhu mae paḍivannaṃ, jaṃ tume[3]) bhaṇiyaṃ, sambhariyâiṃ ca bhayavao vayaṇâiṃ. tâ kattham-eyaṃ Hariṇo kalevaraṃ karissâmo[4]) = tti. deveṇa bhaṇiyaṃ: doṇhaṃ naîṇa majjhe puliṇe nijjhâmemo[5]) titthayara-Sagara-cakki-Baladeva-Vâsudevâ ya pûyam-arahanti[6]) = tti pûyaṃ karemo. tao tehiṃ nai-saṃgama-puliṇammi ṭhaviyaṃ Hari-kalevaraṃ. kayâ [6])puppha-gandha-dhûv'âiṇâ pûyâ [7])maḍammi, daḍḍhaṃ ca taṃ.

etth' antarammi bhagavayâ Riṭṭhanemi-sâmiṇâ nâûṇa Baladevassa pavvajjâ-samayaṃ vijjâhara-samaṇo pesio. tam-mûle ya Râmo pavvajjaṃ sammaṃ paḍivanno. uggaṃ ca tavaccaraṇaṃ[8]) Tungiyâ-giri-sihare [9])kareum-âraddho. Siddhattho vi puvva-neheṇa rakkhaṇaṃ karento tammi ceva ciṭṭhai.

iyaro vi Jarakumâro dakkhiṇa-Mahuraṃ sampatto. diṭṭhâ Paṇḍavâ. samappio Kotthubha-maṇî. Bâravai-viṇâs'âi savvaṃ Paṇḍavâṇa kahiyaṃ tâva jâva ihaṃ sampatto = tti. Paṇḍavâ vi mahâakkandaṃ kâûṇa [10])varisa-mettaṃ peya-karaṇijjaṃ kâûṇa Jarakumârassa rajjaṃ dâûṇa bhayavao samîve[11]) patthiyâ. etth'antare ya bhayavayâ[12]) samaṇa-parivuḍo cauṇâṇî Dhammaghoso nâma aṇagâro Paṇḍavâṇa nikkhamaṇ'atthaṃ pesio. pavvâviyâ ya Paṇḍavâ payaṭṭâ ya[13]) bhayavao samîvaṃ. chaṭṭh'aṭṭhama-dasama-duvâlas'addhamâsa-mâsa-chammâs'âiyâiṃ khamaṇâiṃ karentâ tâva gayâ[14]), jâva bhayavaṃ bârasahiṃ joyaṇehiṃ ciṭṭhai[15]) = tti. cintiyaṃ ca ṇehiṃ: kallaṃ Riṭṭhanemi-sâmiṃ[16]) pecchissâmo = tti. tatth' eva rayaṇî gamiyâ. pabhâyâ ya rayaṇî. eehiṃ jaṇavayâo nisuyaṃ, jahâ: bhayavaṃ[17]) Ujjinta-pavvayammi mokkhaṃ gao = tti. tao[18]) te mahantaṃ dukkham-uvagayâ[19]). Poṇḍarîya-pavvayammi pâovagamaṇaṃ kâûṇa mokkhaṃ gaya = tti. âie ya nava-Dasârâ Samuddavijay'âiyâ bhayavao ya jaṇaṇî Gayasukumâla-pavvajjâ-kâle pavvajjaṃ kâûṇa devalogaṃ gayâ. [20])Ruppiṇi-pamuhâo mokkhaṃ gayâo. Dovaî Râyamaî-sayâse pavvajjaṃ kâûṇa Accuyaṃ kappaṃ gayâ. Bâravaî-dâhe Vasudevo Rohiṇî Devaî ya devalogaṃ gayâiṃ.

io ya bhagavaṃ Baladeva-risî Tungiyâ-giri-sihare mahâkaṭṭhaṃ[21]) tavaccaraṇaṃ[22]) karento viharai. taṃ ca satta-sattamiyâ paḍimâ. imâ: paḍhame sattae ekkekka-dattiṃ bhoyaṇassa paḍigâhei, ekkekkaṃ pâṇagassa. docce sattae do dattîo bhoyaṇassa paḍigâhei, do pâṇa-

1) B kahio. 2) A ^{0}âitti. 3) B tumaṃ. 4) A ^{0}mi, viell. saṃkar^0? 5) B puliṇammi jjhâmemo. 6) A pushpa, B pushpha. 7) A om. bis taṃ. 8) B tavacaraṇaṃ. 9) A karium. 10) A varasa, B virisa. 11) B ^{0}va. 12) A bhag^0. 13) A vor pay^0. 14) A mayâ. 15) B citthati tti verb. ciṭṭhai tti, A cititti. 16) MSS. ^{0}sâmî. 17) B Ujjeyanta. 18) B to. 19) B avagayâ. 20) ^{0}ṇi. 21) A kaḍam, B kaddhaṃ. 22) A caraṇaṃ.

gassa; tacce sattae tiṇṇi dattio[1]) bhoyaṇassa paḍigâhei[1]), tiṇṇi pâṇa-
gassa. jâva sattamae sattae satta dattîo bhoyaṇassa paḍigâhei, satta
pâṇagassa. esâ satta-sattamiyâ bhikkhû-paḍimâ [2])eg'ûṇa-pannâsâe
râiṃdiehiṃ ekkeṇa ya channaueṇa[3]) bhikkhâ-saeṇa[4]) ahâsuttaṃ ârâ-
hiyâ bhavai. iyâṇiṃ aṭṭh'aṭṭhamiyâ bhikkhû-paḍimâ. paḍhame aṭṭhae
ekkekkaṃ dattiṃ bhoyaṇassa paḍigâhei, ekkekkaṃ pâṇagassa. bîyae
aṭṭhae do dattîo bhoyaṇassa paḍigâhei[5]), do pâṇagassa. jâva aṭṭhame
aṭṭhae aṭṭha dattîo bhoyaṇassa paḍigâhei[6]), aṭṭha pâṇagassa. evaṃ
esâ aṭṭhamiyâ bhikkhû-paḍimâ causaṭṭhîe râiṃdiehiṃ dohi ya aṭṭhâ-
siehiṃ[7]) bhikkhâ-saehiṃ ârâhiyâ[8]) bhavai. evaṃ eeṇa kameṇa nava-
navamiyâ-dasadasamiyâo karei. evaṃ pâeṇa pakkhâo mâsâo.

taṇa-[9])kaṭṭha-hâraehiṃ vaṇa-chindaehiṃ[10]) ca dinnaṃ phâsuyaṃ,
esaṇijjaṃ ca pârei. tehiṃ ca kaṭṭha-hâraehiṃ[11]) jaṇavayassa râî-
ṇaṃ ca kahiyaṃ, jahâ: kovi mahâsatto divva-rûvo puriso tavaṃ
karento vaṇe ciṭṭhai. tao te narâ'hivâ saṃkhuddhâ cintanti: ko vi
amhâṇam-uvari tavaṃ karei vijjaṃ vâ sâhei rajja-kankhî. tâ gan
tûṇaṃ taṃ viddhaṃsemo. tao sannaddha-baddha-kavayâ nâṇâviha-
gahiya-paharaṇâ viviha-jâṇa-vâhaṇa-samârûḍhâ gayâ Râma-risi-samâ
sannaṃ.

io ya teṇa Siddhattha-deveṇa bhagavao Râma-risiṇo pâya-mûle
mahâkarâla - mahâbîbhaccha[13]) - daṃsaṇâ tikkha - nahar'agga - dâraṇa-
samujjayâ vihuya - kesara-saḍ'ugghâyâ viuvviyâ sîha-saṃghâyâ. tao
te narindâ dûrâo ceva bhîyâ paṇamiûṇa mahappabhâvaṃ Baladeva-
risiṃ duyaṃ paḍiniyattâ. gayâ niya-niya-thâmâiṃ[14]). loe Narasîho
= tti khâiṃ gao Baladevo.

evaṃ bhagavaṃ aṇudiyahaṃ uvasama-rao tavaṃ karei. tassa
ya sajjhâya-jjhâṇa-dhammakahâhiṃ akkhitta-cittâ vaggha-sîha-cittaya-
sûyara[15])-saraha-sambara-hariṇ'âiṇo bahave uvasamaṃ gayâ. kevi sâ-
vayattaṇaṃ pattâ, kei bhaddayâ jâyâ, kei aṇasaṇaṃ paḍivannâ, kei
kâussaggeṇa ṭhiyâ. uvaciṭṭhantâ pâsa-parivattiṇo paricatta-maṃs'-
âhârâ Râma-risiṃ pajjuvâsanti. tattha ya hariṇa-juvâṇo ego bhaga-
vao[16]) Râma-muṇiṇo puvva-bhava-saṃbaddho jâîsaro aîva saṃvegam-
âvanno. jattha jattha[17]) bhagavaṃ Râma-muṇî bhikkh'âi-kajje viha-
rai, tattha tattham-aggao pahâvai[18]).

annayâ Baladevo vi mâsa-pâraṇae bhikkh'aṭṭhâ egammi nagare
pavisanto egâe taruṇîe kûva-taḍa-ṭṭhiyâe kûva-jalaṃ kaḍḍhiu-kâmâe
diṭṭhi-goyaraṃ gao. tao tîe Baladeva-rûvâ'isay'-akkhitta-hiyayâe tag-
gaya - cittattaṇao kuṇḍaya - kaṇṭha - bhantîe[19]) niya - kaḍiyal'uttâriya-
puttassa kaṇṭhe pâso dinno. tao oyârio[20]) kûve. evaṃ ca Bala-
deveṇa diṭṭhaṃ. tao saṃvegam-uvagao: aho me deho vi aṇaṭṭha-

1) B om. 2) B ek°. 3) A chana°, B channau add. a. R. ṇaṃ. 4) B verb. °saṇaeṇa. 5) A om. 6) B om. 7) A aṭṭhâsîehi. 8) A statt bhi° nur yâsaṃ. 9) MSS. kaṭṭhâ. 10) B bindiehiṃ. 11) A kaṭṭhâhârehiṃ, B kaṭṭhahârehiṃ. 12) B cintanti verbessert aus cinte, A cinteti. 13) MSS. °bîbhatsa. 14) B vâsâiṃ, verb. a. R. ṭhâṇâiṃ. 15) A sasaka. 16) B °vayâ. 17) A om, B über der Linie 2. 18) B °veî. 19) B °tie. 20) B 1. hd. ussârio.

heû pâṇiṇaṃ! [ti cintiyaṃ. taṃ ca bâlayaṃ aṇukampâe moyâ veûṇa][1]. tâ saṃpayaṃ jai tattha-ṭṭhio itthiyâhiṃ adissamâṇo bhikkhaṃ labhissâmi, tâhe geṇhissaṃ, na annahâ. evam-abhiggahaṃ geṇhiya[2] tao ceva niyattiyaṃ. taṃ ceva vaṇaṃ gao.

annayâ[3] pahâṇa-dâru-nimittaṃ rahayârâ tattha vaṇe âgayâ rukkhe chindanti. Baladevo vi mâsa-pâraṇae bhoyaṇ'ujjaesu tesu bhikkh'aṭṭh'âgao. hariṇao vi aṇumagga[4]-olaggo[5] gao. tao Baladevaṃ daṭṭhûṇa rahayâra-sâmiṇâ cintiyaṃ[6]. aho amhaṃ puṇṇo'dao. jaṃ Marutthalîe vi kappapâyavo pattô. aho se rûvo'vasama-tey'âi-saṃpayâo! tâ kayattho puṇṇa-maṇoraho ahaṃ, jeṇa me risî bhikkhâ-nimittam-âgao. tâ karemi eyassa bhikkhâ-dâṇeṇa vigaya-kalusam-appâṇaṃ = ti cintiûṇa siraṃmi kaya-kar'anjaliudo [7]dharaṇîyala-nihitta-jâṇu-juyalaṃ paṇamiûṇa bhatta-pâṇaṃ gaheûṇa samuṭṭhio. muṇiṇâ vi davva-khetta-kâla-bhâva-parisuddhaṃ = ti nâûṇa paḍigâhiyaṃ. teṇa dâṇa-phaleṇa devaloy'âuyam-aṇubaddhaṃ rahagâreṇa. hariṇao vi [8]garuya-muṇi-bhatti-niggaya-bâha[9]-samuppanna-loyaṇa-juyalo vaṇa-chindae[10] muṇiṃmi ya puṇo puṇo pasanna-manthara-nibaddha-diṭṭhî cintium-âraddho: aho dhanno kayattho esa vaṇa-chindao; suladdham-eyassa[11] mâṇusattaṃ[12], jeṇa esa muṇivaro [13]paḍilâbhio = tti. ahaṃ puṇa mandabhaggo kamma-doseṇa tiriya-jâî jâo asamattho erisaṃ mahâtavassiṃ paḍilâbheuṃ. tâ dhir-atthu me jâîe! etth' antare mahâvâya-vihuo addha-cchinna-pâyavo vaṇa-chinda-Baladeva-hariṇâṇam-uvari nivaḍio. vimukka-pâṇâ ya tiṇṇi vi te Bambhaloyakappaṃmi Paumuttare vimâṇe devâ samuppannâ.

Baladevo vi varisa-sayaṃ[15] sâmaṇṇâ'ṇupâlaṇeṇaṃ visiṭṭha-yara-rûva-saṃpayâ-bhoga-samudao[16] jâo. tao Baladevo ohiṇâ Kaṇhaṃ neheṇa paloium-âraddho, jâva taiyâe naraya-puḍhavîe samuppanno mahâdukkham-aṇuhavanto diṭṭho. sigghaṃ veuvviya-sarîraṃ kâûṇa gao Kaṇha-samîvaṃ. tattha divva-maṇi-ppabhâ-samujjoyaṃ kâûṇa diṭṭho Jaṇaddaṇo. bhaṇiyaṃ ca Baleṇa: ai bhâu-vacchala Kaṇha, kim-iyâṇiṃ karemi te[17]? Kaṇheṇa bhaṇiyaṃ: puvva-kamma-dosa-samubbhavaṃ dukkhaṃ aṇubhavâmo, na[18] ettha koi paḍiyâraṃ kareuṃ samattho. tao Baleṇa dohi vi bâhâhiṃ samuppâḍio Kaṇho samuddharijjamâṇo[19] navaṇîyam-iv' âyaveṇa vilijjae. tao Kaṇheṇa bhaṇiyaṃ: munca munca! mama suṭṭhuyaraṃ dukkhaṃ samuppajjai. tâ gaccha tumaṃ Bharahavâsaṃ! tattha gantûṇa gayâ-khagga-sankha-cakka-dhâriṇaṃ pîya-vâsa-parihâṇaṃ garula-ddhayaṃ mamaṃ, appâṇam hala-musala-dhâriṇaṃ nîl'ambara-parihâṇaṃ tâla-cindhaṃ savva-loe uvadaṃsesu! tao Baleṇa taha = tti paḍivannaṃ. âgantûṇaṃ ca divva-vimâṇ'ârûḍho tattha Dâmoyara-Baladeva-rûvaṃ viuvviûṇa loyaṃmi daṃsei[20] visesao veriyâṇa[21] purao. bhaṇiyaṃ ca

1) A om [ ], B a. R. 2) A gi⁰. 3) A add. ya. 4) A maggao. 5) A aṇulaggo. 6) A vittiyaṃ. 7) A dharaṇi⁰. 8) A gaya. 9) A vâha. 10) A ⁰esu. 11) A eyaṃ. 12) B mâṇa⁰. 13) A ⁰hio. 14) B ⁰bhâgî. 15) B varasa, A sâya. 16) A ⁰yao. 17) B verb. to, A ti. 18) B no. 19) A add. ya. 20) A darisei. 21) A vairiyâṇa.

Baladevena, jahâ: tiya-caukka-caccar'aisu amha rûvam kareha! amhe sagga-samhâra-kârino Devaloyâo samâgacchâmo, puno vi[1]) gacchâmo[1]), nânâ-pagârehim kîlâmo. Bâravaî amhehim nimmiyâ, puno amhehim ceva samhariyâ samudde pakkhittâ. to amhe ittha[2]) kârana-purisâ.
5 tao loena sasambhamena taha = tti padivannam. kayam ca savvam samâitthaṃ. tao paramparaena erisâ pasiddhî jâyâ. Baladevo vi evam kâûna gao devaloyam. tao cuo bârasama-Amama-titthayara-Kanhajîva-titthe sijjhihi = tti.

[3])nayar'âisu samiddha-kulesu na tahâ dukkaram[4]) bhikkhâ-jâya-
10 nam jahâ ranne kattha-tana-hâray'âisu. ao[5]) imena jahâ ahiyâsio, tahâ ahiyâsiyavvo jâyanâ-parîsaho = tti.

Uebersetzung.

Es war einmal eine Stadt namens Dvâravatî. Die war von den Göttern erbaut, ganz von Gold und reich an jeglicher Herrlichkeit. In ihr der König Vâsudeva[6]), Kaiser über die Hälfte Bharata's. Seine Brüder waren Baladeva und Jarakumâra, beide älter als er selbst. Deren Vater war Vasudeva. Eine seiner Frauen war die Königin Jarâ. Nach ihr wurde ihr Sohn Jarakumâra genannt. Diese (drei Prinzen) zusammen mit Sâmba, Pradyumna und andern, im Ganzen 35 Millionen, Prinzen, in Gesellschaft von vielen Hunderttausenden schöner Frauen, genossen die Freuden der Herrschaft und andere Vergnügungen, wobei ihnen jeder Wunsch, kaum gedacht, in Erfüllung ging.

Einst nun kam unser Herr Arishtanemi, der ehrwürdige Arhat, der Allwissende, dorthin um irrende Seelen[7]) zu belehren. Die Götter bereiteten ihm den Empfang. Es kamen aber (zu der Versammlung) die Caturnikâya Götter, die Yâdaver und Vâsudeva. Der Ehrwürdige (Arishtanemi) lehrte die Religion. Nach beendigter Predigt fragte ihn Vâsudeva: durch wen, und auf welche Veranlassung hin wird diese gotterbaute Stadt Dvâravatî, die so reich durch ihre Schätze, Gold, Edelsteine, Ländereien, Wagen und Pferde ist, das Geschlecht der Jâdava, so wie auch ich unsern Untergang finden? Der Ehrwürdige erwiederte: Vernimm, o König! Hier lebt ein Asket Dvîpâyana. Den werden die von geistigen Getränken berauschten Prinzen Sâmba etc. verhöhnen, und darum wird er Dvâravatî vernichten und den Untergang des Yâdaver Geschlechtes bewirken. Dieser lebte früher als brahmanischer Asket namens Pârâçara in einer Asketen-Eremitage vor der Stadt Çaurinagara. Seinen Namen Dvîpâyana (Eiländer) hatte er von dem Umstande, dass

1) A puno. 2) A ttha. 3) B nair°. 4) A dukkhamkaram. 5) A om.

7) bhaviya ist wohl bhavika und nicht bhavya, wie ich früher annahm.

6) Seine anderen Namen sind Krishna, Janârdana, Hari, Haricandra, Govinda, Keçava; sein Bruder heisst Baladeva, Bala, Halin, Râma.

er einmal ein ausgelassenes Mädchen kennen lernte und sich mit ihr nach einer Insel des Yamunâ-Stromes begab. (Dieser lebte nun dort seinen Bussübungen, im Gelübde der Keuschheit, und alle drei Tage nur eine Mahlzeit zu sich nehmend. Ihm kam zu Ohren, dass unser Herr Arishṭanemi der Ehrwürdige, Allwissende, Allsehende erklärt habe, von ihm (Dvîpâyana) würde der Untergang von Dvâravatî und der Yâdaver ausgehen. Da ging er in einen anderen Wald bei sich denkend: das ist arg: wie soll ich es vollbringen?)

Was nun deine Frage nach der Ursache deines eigenen Todes betrifft, so vernimm, dass du durch deinen älteren Bruder, Vasudeva's und Jarâdevî's Sohn, Jarakumâra den Tod finden wirst.

Da richteten sich voll Kummer und traurig die Blicke der Yâdaver auf Jarakumâra. Der aber dachte bei sich: Furchtbar, Entsetzlich! wie soll ich selbst, der Sohn des Vasudeva, meinen jüngeren Bruder umbringen können? O grosse Sünde! In solchen Gedanken verabschiedete sich Jarakumâra von den Yâdavern und sagte ihnen Lebewohl. Um den Janârdana zu retten, erkor er das Waldleben.

(496) Als Jarakumâra davongegangen war, kam dem Hari und den übrigen Yâdavern ihr eigenes Ich werthlos vor. Es verbeugten sich alle Yâdaver vor dem ehrwürdigen Arishṭanemi, und sie kehrten im Gedanken an die Vergänglichheit der Welt, besonders aber von Dvâravatî und des Geschlechtes der Yâdaver, in die Stadt zurück. Nach ihrer Rückkehr liess Vâsudeva in der Stadt ausrufen: Berget schnell alle geistigen Getränke als Wein u. s. w. draussen in der Höhle des Kadambahaines! Denn unser Herr, der ehrwürdige Arishṭanemi, hat gesagt, dass die Prinzen im Rausche den Seher Dvipâyana arg misshandeln werden [1]), und dass der in seinem Zorne Dvâravatî vernichten wird! Die Diener thaten darauf alles, wie ihnen befohlen war: sämmtliche geistige Getränke, als Wein u. s. w., wurden im Kadambahaine in steinerne Behälter gegossen. Darum nun, weil die Höhle im Kadambahaine versteckt lag, erhielt sie den Namen Kâdambarî, und der Wein denselben Namen Kâdambarî.

Es geschah in dieser Zeit, dass ein Bruder Baladeva's mit Namen Siddhârtha, der aus Liebe zu seinem Bruder dessen Wagenlenker war, freundlich zu ihm zu sprechen anhub: Der Ehrwürdige hat gelehrt, dass das Weltleben wegen Geburt, Alter und Tod voller Drangsale und von gar kurzem Bestande ist, namentlich für uns Menschen. Darum erlaube mir, dass ich in der Nähe des Ehrwürdigen als Asket lebe. Als Baladeva ihn fest in seinem Entschlusse fand, sagte er: So sei es; aber wenn irgend ein Unglück eintrifft, so lass mir fromme Belehrung zutheil werden! Siddhârtha sagte dies zu, verabschiedete sich von allen Verwandten und ging

1) khaliyârihanti fut. zu khalikaroti.

zu dem Ehrwürdigen, wo er das Gelübde nahm. Er that schweres Busswerk und kam schon nach sechs Monaten in den Himmel.

In der Kâdambarîhöhle war nun in jenem Steinbehälter während des Winterhalbjahres der Wein gründlich gereift, klar, von süssem Geschmack, ganz vorzüglich, herzstärkend und schön braun [1]) geworden. Nun kam ein Jägersmann des Prinzen Sâmba auf einem Ausfluge dorthin. Er fand den Wein und kostete vergnügt davon. Als er den Wein sehr süss schmeckend fand, schlürfte er mehrere Handvoll davon. Da sah er ein Rudel Gazellen, die berauscht von dem kühlen, klaren und lieblichen Weine ohne Furcht ihr Spiel trieben. Darauf meldete er alles dem Prinzen Sâmba. Derselbe ging selbst dahin und sah den Wein. Er trank davon, aber er dachte: Ziemt es sich wohl für mich, ohne die übrigen Prinzen irgend ein Vergnügen zu geniessen? Darum will ich morgen die Prinzen hierhin führen. Er führte die übermüthigen Prinzen zur Kâdambarîhöhle. Diese sahen, dass der Wein gut war, und befahlen ihren Dienern, ihn mitzunehmen, was diese auch thaten. Dann gingen sie in einen lieblichen Hain, voll mannigfaltiger Bäume und Blütenduft. Da sagte Sâmba: ihr Prinzen, durch einen Zufall haben wir nach einem halben Jahre diesen Wein gefunden. Drum trinket nach Herzenslust! Und sie tranken ihn. Im Weinrausche sangen, tanzten und umarmten sie sich gegenseitig. Unter allerlei Spielen gelangten sie zu einer gewissen Stelle auf dem Berge, wo sie während des Herumschweifens den Seher Dvîpâyana bei seinen Bussübungen sahen. Sie sagten: Ei, das ist ja der Unhold, den der Ehrwürdige, unser Herr Arishṭanemi, der Jina, als den künftigen Zerstörer von Dvâravatî uns angezeigt hat. (497) Nun, warum sollten wir diesen Bösewicht, der uns ohne Veranlassung befeindet, nicht durchprügeln? Und zornig auf die Lippen beissend bearbeiteten sie den unschuldigen Seher Dvîpâyana mit Fusstritten, Faustschlägen und Ohrfeigen solange, bis er kaum noch athmend zu Boden stürzte. Darauf kehrten sie nach Dvâravatî zurück.

Dem Vâsudeva wurde in heimlicher Unterredung [2]) von seinen Leuten alles, wie es geschehen, mitgetheilt. Da rief er in Gedanken aus: Ach die Zügellosigkeit der Prinzen, ach die Kurzsichtigkeit der Jugend! Was soll nun mit diesen dem Tode Verfallenen [3]) geschehen? Er ging mit Baladeva zum Muni Dvîpâyana, um ihn zu versöhnen, und sah ihn mit vor Zorn bebender Lippe. Mit angemessenen Ehrbezeigungen ehrte er ihn und sagte: O grosser Büsser, der Zorn vernichtet alle Tugenden; Edler, diejenigen welche

1) Von der Farbe des karketana: Katzenauge.

2) vîsaṃ = prithak, cf. Rishimaṇḍala Sûtra v. 191. Ich glaube nicht, dass visambhaṇiyam zu lesen und als Ableitung von vîsambha zu erklären ist.

3) jîviyabhûya eigentl. lebendes Gespenst. B hatte jîviyaṃ geschrieben, streicht aber den Anusvâra wieder aus.

Selbstbezähmung üben, lassen sich nicht vom Zorn hinreissen. So beachten edle Naturen es auch nicht, wenn Thoren in ihrer Unwissenheit und im Rausche ihnen ein Leids anthun. Darum verzeih uns das ungebührliche Gebahren der Prinzen! Als Dvîpâyana trotz ihrer Bitten in seinem Zorn verharrte, da sagte Baladeva: Fürst, lass ab von dem vergeblichen Bemühen! Worauf dieser sinnt, das möge er ausführen! Kann denn an dem Worte des Jina etwas geändert werden? Da sagte Dvîpâyana: o Fürst, als jene mich prügelten, da that ich einen grossen Schwur, dass Euch beide ausgenommen Keiner, selbst nicht einmal ein Hund, beim Untergang von Dvâravatî gerettet werden solle. Darum wird das Wort der Jina nicht unwahr, noch auch mein Schwur anders werden. Wohlan, gehet! Was nützt euch das Grübeln? Da kehrten Vâsudeva und Baladeva von Kummer niedergebeugt ganz muthlos in die Stadt zurück. Der Ausspruch des Dvîpâyana wurde aber in der ganzen Stadt bekannt. Am nächsten Tage geschah nun folgender Aufruf: Bürger, fastet und thuet Busse! mit Spenden, Blumen, Wohlgerüchen und Räucherwerk in den Händen, bringt unablässig den Jina Verehrungen, Opfer und Anbetung dar; denn einen solchen Ausgang hat der Ehrwürdige der Stadt prophezeit.

Um diese Zeit kam der Ehrwürdige, unser Herr Arishṭanemi, dorthin und liess sich auf dem Raivataberge nieder. Auch die Yâdaver kamen herbei, verehrten den Ehrwürdigen und setzten sich dann, jeder an seinem Platze. Nach der Predigt fühlten sich Pradyumna, Niçatha, Çuka, Sâraṇa, Sâmba und die übrigen Prinzen tief ergriffen über die Vergänglichkeit der Welt und nahmen in Gegenwart des Ehrwürdigen das Gelübde. Auch Rukmiṇî erfüllt von Angst wegen ihrer früheren Sünden sagte zu Vâsudeva: o grosser König, ein solches Ende nimmt es mit der Welt, besonders aber mit dem Geschlechte der Yâdaver. Darum erlaube mir, dass ich Nonne werde! Da gab Krishṇa, thränenerfüllten Auges, wenn auch widerstrebend, ihr seine Erlaubniss. Sie wurde gleichzeitig mit anderen vornehmen Fürstentöchtern Nonne. Die übrigen Yadaver verehrten unsern Herrn Arishṭanemi und kehrten, von heftigem Kummer erfüllt, nach Dvâravatî zurück. Aber der Ehrwürdige und Allwissende ging anderswohin, um irrende Seelen zu belehren.

Der Sohn des Vasudeva aber liess zum andern Male in der Stadt ausrufen: „o ihr Yâdaver, o ihr Städter, die ihr es Euch wohl sein lasset im Glücke, das grosse Verhängniss von wegen Dvîpâyana's steht bevor! (498) Darum übet eifrig fromme Werke, vermeidet nach Kräften das Töten lebender Wesen, Unwahrheit, Diebstahl, Ehebruch und Habsucht! Thuet Busse, indem ihr nur einmal, in 2, 3, 4, 5, 6, oder mehreren Tagen esset [1])! Verehret

1) âyambila âcâmla habe ich unübersetzt gelassen. Es bedeutet Regenwasser, doch weiss ich nicht, ob seine Nennung hier bedeuten soll, dass es während jener Fasten getrunken werden dürfe.

eifrig Götter und Heilige". Sie versprachen, Hari's Ermahnung zu befolgen.

Dvîpâyana aber, der Thor, that schwere Busse nach Ketzerart und starb in dem Vorsatze, Dvâravatî zu vernichten. Dann wurde er als ein Bhavanavâsin-Gott unter den Agnikumâras wieder geboren. Sich der Erlebnisse mit den Yâdavern erinnernd, kam er herbei, um Dvâravatî zu vernichten. Indessen richtete er nichts aus, weil die ganze Bevölkerung der Busse oblag, die Götter eifrig verehrte und ihnen opferte, unablässig Sprüche und Gebete hersagte, und infolge alles dessen nicht zu Falle gebracht werden konnte. So lauerte Dvîpâyana verborgen auf eine Gelegenheit, ganze zwölf Jahre lang. Da dachten die Leute, sie hätten (durch ihre Askese) den Dvîpâyana besiegt, seines Glanzes beraubt, und seine Busse kraftlos gemacht. Ohne weitere Besorgniss gab sich nun die Bevölkerung von Dvâravatî wieder ihren Vergnügungen hin, berauschte sich mit Wein und ging der Wollust nach. So fand der böse Agnikumâra eine Gelegenheit und begann sein Zerstörungswerk. Es erschienen aber mancherlei Zeichen von übler Vorbedeutung. Da rief der Agnikumâra durch Zauber einen allvernichtenden Orkan, wie beim Weltuntergang, hervor, der unter der Flucht der Bevölkerung mit furchtbarem Lärm Unmassen von Holz, Gras und Blätter im Innern der Stadt anhäufte. Wegen des furchtbaren qualmenden Feuers konnte man nicht mehr von einem Hause zum andern gehen. Und an allen Punkten brannte das von Dvîpâyana angelegte Feuer die Stadt nieder [1]. Ueberall barsten die von edelem Gestein, Kostbarkeiten und Gold strahlenden Prachtbauten und stürzten krachend zur Erde. Die im Feuer verbrennenden Widder, Elephanten, Stiere, Rosse, Esel, Kameele, Hausthiere und Vögel erhoben einen grossen, schrecklich anzuhörenden Lärm. Die Yâdaver verbrannten in den Armen ihrer Geliebten, ihre Frauen erhoben weinend ein jämmerliches Wehrufen.

Als nun Baladeva und Vâsudeva den Brand von Dvâravatî sahen, gingen sie rufend und schreiend zum Hause ihres Vaters. Schnell setzten sie Rohiṇî, Devakî und den Vater in den Wagen und spannten Pferde und Stiere an. Doch die wurden schon vom Feuer versengt und konnten den Wagen nicht ziehen. Da machten sich jene dran, den Wagen selbst zu ziehen. Während dessen ertönten aus allen Häusern Wehrufe: o Kṛishṇa, o Râma, o Sohn, o Liebster, o Gebieter! Da hatten Baladeva und Kṛishṇa ihre beiden Wagen bis an das Stadtthor gebracht, fanden dasselbe aber mit einem Balken verriegelt. Während nun Baladeva den Riegel mit seinem Fusse zertrümmert, da fing auch das Thor an zu brennen. Jetzt sprach Dvîpâyana: ich habe früher gesagt, dass ich geschworen hätte, ausser Euch beiden solle keiner davon kommen. (499) Da

1) mahâ im Sinne eines steigernden Adverbiums hier dem Verbum präfigirt ebenso bei Adjektiven, siehe Glossar.

warf Vâsudeva mit einem Fusstritt den einem Thürflügel zur Erde nieder, Râma den anderen, der schon in Flammen stand. Darauf sagten Vasudeva, Rohiṇî und Devakî zu ihnen: Kinder, wenn Ihr am Leben bleibet, wird sich das Geschlecht der Yâdaver wieder zu Glanz erheben; darum fliehet eiligst! Ueber diese Worte ihrer Eltern brachen die beiden Häupter der Yâdaver in schluchzendes Weinen aus und flohen. Ausserhalb der Stadt hielten sie in einem verwüsteten Parke und sahen, wie die brennende Stadt in Trümmer sank. Dvîpâyana aber versperrte sämmtliche Thore und brandschatzte gründlich die Stadt.

Râma's innigst geliebter Sohn, der junge Prinz namens Kujjavâraya, stand in seiner letzten leiblichen Existenz (vor seinem Nirvâṇa). Derselbe bestieg den Gipfel seines Palastes und rief: He, höret mich ihr Götter, die ihr nahe seidt! Ich bin des Jina Arishṭanemi Schüler, ein Çramaṇa, selbstlos, ohne Leidenschaften, von Mitleid gegen alle Wesen erfüllt: darum, wenn das Wort des Ehrwürdigen wahr ist, dass ich in meiner letzten leiblichen Existenz stehe und die ewige Befreiung erlangen werde, was ist dann das? So weit war er in seiner Rede gekommen, da eilten die Jṛimbhaka Götter herbei, hoben ihn auf von dem brennenden Palaste und brachten ihn in das Land der Pahlava zu dem Jina.

Die sechszehntausend Frauen des Krishṇa wählten in andächtiger Stimmung den Tod durch Fasten. Und nach ihrem Beispiel enthielten sich auch alle Frauen der Yâdaver der Nahrung, nur mehr an die Religion denkend. Und so fanden 60 und 72 Milliarden von Familien durch Dvîpâyana den Flammentod. Und so brannte in einem halben Jahre Dvâravatî nieder und wurde dann von dem westlichen Ocean wieder überschwemmt.

Die beiden Andern aber, Baladeva und Vâsudeva, sahen kummervollen Herzens den Brand von Dvâravatî und blickten sich mit thränenerfüllten Augen gegenseitig an. Ach, dachten sie, wie ist diese Welt so eitel und nichtig, das Leben so vergänglich, und so hart, was das Schicksal uns bringt:

„Wohl kann man auf seinem Wege das Meer hemmen, dessen Wogen doch die grossen Gebirge[1]) zerreissen, nicht aber die Fügung des Schicksals, das durch eigene Thaten in früherer Existenz bestimmt ist". „Von des Schicksals Willen sind wir abhängig; darum ereignet sich in der Welt irgend etwas Schreckliches, das man nicht sagen, noch ertragen, noch verbergen kann". „Nicht durch Klugheit noch durch eignes Handeln, nicht durch Sprüche und Zauber können selbst Götterschaaren nicht, wie Niemand hier auf Erden, der Fügung des Schicksals entgehen".

Krishṇa sagte: wohin sollen wir, von Kummer gequält, all' unserer Verwandten, Bekannten und Gattinnen beraubt, wie Ga-

1) Die sieben kulaparvata.

zellen mit furchtverwirrten Augen gehen? Râma sagte: Unsere Verwandten bleiben [1]) stets die Paṇḍusöhne, die reich sind an jeglichem Heldenthum. Lasset uns zu deren Stadt Mathurâ gehen, die am südlichen Ocean liegt. Krishṇa antwortete: Zur Zeit, da wir die Draupadî holten, waren sie vor mir über die grosse Gangâ gegangen, ohne mir den Wagen zu schicken. Darüber aufgebracht nahm ich ihre ganze Habe und liess jene im Stich. Wie können wir jetzt in ihre Stadt gehen? (500) Baladeva erwiederte: Sie sind edle Männer, unserem Geschlecht angehörende treue Verwandte; sie werden sich nicht von dem Wunsch der Vergeltung leiten lassen. Selbst ein geringer Arbeiter handelt nicht hart gegen Gäste in seinem Hause. Da gab Krishṇa seine Zustimmung und sie brachen zu Fusse auf, immer sich östlich haltend und den Glanz ihrer Erscheinung verbergend. Nachdem sie Surâshṭra durchwandert hatten, kamen sie, jammernd über das Los von Dvâravatî und ihrer Verwandten, vor der Stadt Hastikalpa an. Da sagte Krishṇa zu Baladeva, dass ihn Hunger und Durst quälten. Baladeva antwortete: ich selbst will schnell gehen, um dir Speise und Trank zu bringen; warte du hier unverzagt! Sollte mir in der Stadt irgend ein Unglück zustossen, dann komm schnell herbei, wenn du einen lauten Ruf hörst. Nach diesen Worten ging er fort, in seinem Herzen des Vâsudeva gedenkend, und kam in die Stadt Hastikalpa, wo Ṛikshadanta, der Sohn des Dhṛitarâshṭra, der König war. Bala ging hinein, doch deckte er das Çrivatsa-Zeichen mit seinem Gewande zu. In der Stadt erzählten sich die Leute, dass Dvâravatî mitsammt Baladeva, Keçava und ihren Verwandten durch ein gottgesandtes Feuer von Grund aus verbrannt sei. Als sie nun die imponirende Gestalt des Baladeva und seine Schönheit sahen, geriethen sie in grosses Staunen und riefen aus: wie imposant ist er, wie voller Schönheit, wie lieblich ist seine Pracht gleich der des Mondes! Unter solchen Lobeserhebungen ging Bala in den Bazar [2]). Seinen Ring gebend nahm er das beste Essen, und sein Armband gebend nahm er klaren Wein. Da ging er aus der Stadt. Da berichteten die Thorwächter dem König, dass ein dem Baladeva gleichender Mann, wie ein Dieb gestohlenes Gut dafür gebend, Speise und Trank gegen Zurücklassung seines Ringes und Armbandes genommen habe und nun davon gehe. Der König liess bestürzt seine Truppen zusammenkommen und begann den Kampf gegen Râma. Da gab Letzterer dem Krishṇa durch lautes Rufen das Zeichen zum Kampfe. Er legte Speise und Trank von sich, bestieg einen in der Nähe befindlichen Elephanten und begann die Truppen Ṛikshadanta's aufzureiben. Da kam auch Janârdana eiligst herbei. Er sprengte die Thorflügel, ergriff einen grossen Balken, machte die Truppen des

1) Beachtenswerth ist der Gebrauch von atthi für die 3. Plur.
2) pûiya ist mir nicht klar.

Rikshadanta nieder und nahm ihn gefangen. Die Beiden sagten zu ihm: Du Elender, glaubst du, unsere Arme hätten keine Kraft mehr? Doch geniesse im stillen deine Herrschaft weiter! Wir wollen mit dieser ganzen Geschichte nichts mehr zu thun haben. Nach diesen Worten gingen sie in einen Park mit schönen Baumgruppen. Dort vergossen sie reichlich Thränen und begannen dann, nachdem sie „Heil dem Jina!“ gebetet hatten, eben jenes Essen und Trinken zu verzehren. Und sie dachten bei sich: Früher haben wir ganz anders gegessen und jetzt essen wir so! Aber gegen Hunger und Durst lässt sich nicht ankämpfen. Doch wozu sollen wir traurig sein? Hat ja doch der Ehrwürdige gelehrt, dass auf Erden alles vergänglich ist! Als sie nun etwas genossen und sich dann den Mund ausgespült hatten, brachen sie gen Süden auf und gelangten in den sogenannten Kosumba-Wald. (501) Nun hatte alles, das geistige Getränk, die gesalzene Speise, die Sommerhitze, die grosse Anstrengung, der schwerlastende Kummer, das Schwitzen und das Schwinden seiner Verdienste dem Vâsudeva grossen Durst bereitet. Er sagte: Bruder, der du den Bruder liebst, der Durst dörrt mir den Mund aus; ich kann nicht mehr bis zu dem kühlen Wald gehen. Da sagte Baladeva: Theurer, den ich mehr als mein Leben liebe, ruhe hier im Schatten dieses Baumes aus, bis ich dir Wasser bringe. Da hüllte sich Janârdana in sein Seidengewand, legte den Fuss über sein Knie und schlief ein. Baladeva sprach zu ihm: Herzgeliebter, warte hier unverzagt! Und er rief die Gottheiten des Waldes an: Dies ist mein Bruder, der allen Menschen theuer ist, besonders aber mir, dessen Herz bekümmert ist. Behütet ihn, der in euren Schutz sich begeben hat! Nach diesen Worten ging Halin, um Wasser zu holen, fort.

Unterdessen kam Jarakumâra, wie ein Jäger gekleidet, die Hand am Bogen, mit lang herabhängendem Barte, in ein Tigerfell gehüllt, um Gazellen zu erlegen, an jenen Ort. Er spannte den Bogen, legte einen scharfen Pfeil auf und, den Janârdana von ferne für eine junge Gazelle haltend, traf er ihn in die Fusssohle an einer gefährlichen Stelle. Erregt schnellte dieser empor und rief: Wer hat da ohne Veranlassung mich in der Fusssohle verwundet? Niemals habe ich irgend einen Menschen, ohne seine Abstammung zu kennen, getödtet. Drum nenne er schnell sein Geschlecht! Jarakumâra, der hinter einem Busche stand, dachte da bei sich: dass ist keine Gazelle, sondern irgend eine hohe Persönlichkeit! Und er fragt mich nach meinem Geschlecht; so will ich es ihm nennen. Da sagte er: ich stamme aus dem Geschlechte des Hari und bin der Sohn Vasudeva's und der Jarâdevi, der älteste Bruder Hari's, des grössten Helden auf Erden, mit Namen Jarakumâra. Von dem ehrwürdigen Jina Arishṭanemi habe ich gehört, dass Jarakumâra die Todesursache des Janârdana sein werde, weshalb ich meine Verwandten verlassen habe und nun schon seit zwölf Jahren in den Wäldern umherwandere. Doch sage auch

du mir, wer du bist! Da sagte Kṛishṇa: komm, o komm, lieber Bruder! ich bin dein und des Baladeva jüngerer Bruder. Um mich zu retten, bist du hierhin gekommen: aber deine Mühe war vergeblich. Drum komm schnell herbei! Da ging Jarakumâra zum Janârdana und sah ihn in seinem verzweifelten Zustande. Da jammerte Jarâkumara mit Thränen in den Augen: Ach und Weh! Ach ich bin geschlagen, ich Elender! O du Manntiger, wie bist du hierhin gekommen? Hat Dvîpâyana Dvâravatî verbrannt, und sind die Yâdaver untergegangen? Da erzählte Kṛishṇa alles, wie er es gesehen und gehört hatte. Nun begann Jarakumâra zu klagen: Ach ich Sünder habe eine unselige[1]) That gegen Kṛishṇa begangen! Wohin soll ich nun gehen? Wo werde ich noch Glück finden? Wer wird mich den Brudermörder auch nur anzusehen vermögen? Solange diese Welt besteht und dein Name, wird mir Uebelthäter geflucht werden. (502) Um deines Heiles willen bin ich in den Wald gegangen, und ich Herzloser habe so ganz das Gegentheil herbeigeführt! Wo sind jene Könige nun? wo die Tausende heiterer Frauen? und wo, o Janârdana, die Scharen von Prinzen? Da sprach Kṛishṇa: o Fürst, Sohn der Jarâ! der Ehrwürdige, unser Herr Arishṭanemi, der Jina, hat gesagt, dass hinieden die Wesen infolge ihrer eigenen Werke hunderte und tausende von Leiden zu erdulden haben. Denn:

„Was auch immer jemand gethan, Gutes oder Böses, in früherer Existenz, das wird ihm zutheil, wenn er auch in einen anderen Continent gelangt".

„Welche That jemand gethan in einem anderen oder in diesem Leben, Gutes oder Böses, das muss ihm zutheil werden: nur den äusseren Umständen nach wird er ein Andrer" [2]).

Darum rege dich nicht auf. Es ist nicht deine Schuld, sondern das Schicksal hat daran Schuld. Auch kann ja das Wort des Jina nicht unwahr werden. Darum nimm das Kaustubha-Juwel von meiner Brust und geh zu den Pâṇḍavern. Erzähle ihnen dieses Ereigniss und sprich zu ihnen folgendermassen in meinem Namen: Zur Zeit, da wir die Draupadî holten, waret ihr vorausgegangen und hattet, um meine übernatürliche Macht auf die Probe zu stellen, mir den Wagen nicht geschickt. Darüber aufgebracht, nahm ich euch die ganze Habe und liess euch im Stich. Verzeihet mir dies Vergehen, denn Verzeihen ist die Natur edler Menschen; besonders gegenüber einem Verwandten. Als nun Jarakumâra gar nicht gehen wollte, nahm Kṛishṇa aufs neue das Wort: Edler, geh schnell! Du weisst, wie sehr mich Baladeva liebt. Um Linderung für meinen Durst zu schaffen, ist er Wasser zu holen weggegangen. Wenn er zurückkäme und sähe mich dem Tode nahe, würde er dich umumbringen. Darum fliehe, fliehe eiligen Schrittes! Darauf zog

1) âtittha viell. atîrtha?

2) Vergl. Ausgew. Erzählungen 42, 21, 22.

Jarakumâra den Pfeil aus der Fussohle (Krishṇa's) und ging von dannen.

Als sich bei Vâsudeva die Schmerzen steigerten, fing er an zu beten: Heil den Arhats, welche die höchste Verehrung verdienen! Heil den Siddhas, welche reich an Wonne sind! Heil den Meistern, welche den fünffachen Wandel befolgen! Heil den Lehrern, welche sich dem Studium widmen! Heil allen Frommen, welche die Befreiung erstreben[1])! Heil dem Jina Arishṭanemi, der allen weltlichen Banden entsagend als ein grosser Weiser zum Mönch ward. Nachdem er sich ein Strohlager gemacht und mit seinem Gewande seinen Leib eingehüllt, legte er sich auf das Heldenbett und dachte also bei sich: Glückselig sind Sâmba, Pradyumna, Niruddha, Sâraṇa und die übrigen Prinzen und Männer des Yâdaverstammes, ebenso Rukmiṇî und die übrigen Frauen, die allen weltlichen Banden entsagend in Gegenwart des Ehrwürdigen die Gelübde nahmen! Ich Unglücklicher aber muss sterben, ohne Busse gethan zu haben. Als sein Leben zu Ende ging, vergass er diese fromme Stimmung (und dachte): Weh über diesen grundlos zürnenden Dvîpâyana, der die Stadt und das Geschlecht der Yâdaver mit einem Schlage vernichtete. Darum sollte dieser Bösewicht umgebracht werden. Während solcher sündhafter Stimmung trat sein Tod ein, nach einem Leben von tausend Jahren; und er kam in die dritte Hölle.

(503) Baladeva, der schnell Wasser in ein hohles Lotusblatt geschöpft hatte, kehrte jetzt zu Krishṇa zurück, während widriger Vogelflug schlimmes andeutete. Im Glauben, dass jener schlafe, stellte er dass Wasser beiseite und dachte: er möge nur schlafen, die Wonne meines Herzens! Nachher, wenn er wach geworden, will ich ihm das Wasser reichen. In seinen von Liebe irregeführten Gedanken merkte er nicht, dass jener todt war. So wartete Baladeva eine Weile, bis er ihn aus der Nähe betrachtete und ihn von schwarzen Fliegen bedeckt fand: da nahm Halin erschreckt das Tuch von seinem Antlitz. Und mit dem Schrei: er ist todt! stürzte er ohnmächtig zur Erde. Als er wieder zu Besinnung gekommen war, schrie er laut auf wie ein Löwe, so dass alle Thiere und der Wald zu beben anfing. Er sagte: Der herzlose Bösewicht, der meinen Herzensbruder, den grössten Held auf Erden, getödtet hat, soll sich mir zeigen, wenn er in Wahrheit ein Ritter ist. Wie kann man einen schlafenden, unachtsamen oder anders beschäftigten erschlagen? Darum ist jener sicher ein gemeiner Mensch, kein edler. So rief Bala mit lauter Stimme aus, streifte rings im Walde umher und kehrte dann an Govinda's Seite zurück. Dann hub er aufs neue an zu klagen: o Bruder, Janârdana, König der Ritter!

1) Dies ist eine Erweiterung des bekannten pancanamokkâra. Jeder Satz enthält ein Wortspiel oder einen Reim, der im Deutschen wegfallen musste.

was soll ich zuerst beweinen? deine Herrlichkeit, deinen Muth, deine Macht, deine Schönheit oder deine Gestalt? Sagtest du doch: Bala ist mein lieber Bruder. Woher denn jetzt die Veränderung, dass du mir nicht einmal antwortest? Was soll ich Unglücklicher allein ohne dich anfangen? Wohin soll ich gehen, wo bleiben, zu wem reden, wen fragen, wen um Schutz bitten, wen tadeln, wem zürnen? Vollständig zu Ende ist es für mich mit der Welt der Lebenden! O ihr Waldgottheiten! wie durftet ihr den euch anvertrauten Janârdana im Stiche lassen? Komm, komm Janârdana! warum stellst du dich taub? Hab ich dich beleidigt? o ihr ehrwürdigen Waldgottheiten! kommet und in eurem Mitleide gewinnet mir wieder die Gunst des gegen mich erzürnten Bruders, des Sohnes Vasudeva's. Schon neigt sich die Sonne zum westlichen Horizonte. Darum steh auf! Die Zeit des Abendgebetes ist gekommen. Gute Menschen schlafen [1]) nicht in der Abenddämmerung. — Nach einer Weile sagte er: Die Nacht mit ihrer schwarzen Finsterniss ist gekommen, grausige Unholde schweifen rings umher, und der Schakal erhebt ein schreckliches Geheul. Unter solchen Reden ging die Nacht zu Ende, und er hub wieder an zu reden: Bruder, steh auf! Die Sonne ist aufgegangen! Als jener aber doch nicht aufstand, da nahm Baladeva, dessen Geist durch seine Liebe ganz verstört war, die Leiche auf seine Schulter und irrte in den Bergen und Wäldern umher. So kam die Regenzeit herbei.

Inzwischen war Siddhârtha, der Wagenlenker, eine Gottheit geworden. Als er vermöge seiner Avadhi-Kenntniss den Bala erblickte, ward er betrübt, und dachte bei sich: ach wie kann nur Baladeva in seiner Liebe und Anhänglichkeit den Kṛishṇa mitschleppen? Darum will ich den seinem Bruder treuen Baladeva zur Einsicht bringen. Da zauberte der Gott einen Mann hervor, der einen Wagen über einen Berg lenkte. Der holperig fahrende Wagen erlitt auf dem Berge keinen Bruch, aber auf ebener Erde ging er in hundert Stücke. Und der Mann machte sich daran, ihn wieder zusammen zu setzen. (504) Da sagte Baladeva: o du Thor, wie kannst du den Wagen, der auf dem steilen Berge nicht brach, auf ebenem Pfade aber zu Trümmern wurde, jetzt, da er kurz und klein ist, wieder zusammen setzen wollen? Der Gott sagte: Wann Kṛishṇa, der in Hunderttausend Schlachten kämpfend nicht fiel, jetzt aber ohne überhaupt zu kämpfen gestorben ist, wieder zum Leben kommen wird, dann wird auch der Wagen wieder heil. Und wiederum setzte ein Mann Lotuspflanzen auf felsigen Flächen. Bala sagte: wie sollen die auf felsigen Flächen gesetzten Lotuspflanzen wachsen? Der Gott antwortete: wann dein Bruder hier wieder zum Leben kommen wird, dann werden die Lotuspflanzen anschlagen. Nach einer kleinen Weile sah er einen Mann, der einen zu einem Pfahl heruntergebrannten Senna-Baum mit Wasser begoss: und er sagte zu

1) soventi? oder mit A soyanti trauern

ihm: wie kann so ein ganz abgebrannter Baum wieder Blätter treiben, so sehr er auch mit Wasser begossen wird? Der Gott antwortete: wann die Leiche da auf deiner Schulter wieder zum Leben kommen wird. Nach einer kleinen Weile sah er einen Hirten, der einem Kuhschädel Gras und Heu hinhielt; und er sagte: wann soll diese Kuh, von der nur die Knochen übrig sind, durch das Gras zum Leben kommen? Der Gott antwortete: wann dieser dein Bruder Krishṇa wieder zum Leben kommen wird.

Da kam Baladeva zur Einsicht und dachte bei sich: ist mein bisher unbesiegter Bruder todt, dass irgend einer drinnen im Walde so zu mir redet? Jetzt nahm der Gott Siddhârtha's Gestalt an und sagte: Edler, ich bin Siddhârtha, der ich in meiner letzten Existenz dein Wagenlenker war. Durch die Gnade unseres Herrn Arishṭanemi bin ich ein Gott geworden. Früher hast du mich gebeten, ich solle dich im Unglück belehren. So bin ich zu deiner Belehrung gekommen. Darum gieb den Kummer auf und fasse Muth. Denn: „Wenn selbst Menschen von deinem Schlage dem argen Kummer unterliegen, wo soll dann auf dieser Erde die gepriesene Standhaftigkeit festen Stand haben?"

Ja, überall hin dringt der Tod! denn: „Bala und Kesava, die durch ihre grosse Tapferkeit Könige besiegt, sind dahin; gewaltige Kaiser sind vernichtet: die Freunde der Welt, die unendlich mächtigen Jinafürsten, sind von dem argen Schicksal vernichtet. Die Götter, die Dânaver, der Herr der Luftgenien gehen unter wie die Planeten, Mond und Sonne, keiner in der Dreiwelt entrinnt dem Löwen: dem bösen Kritânta"[1]. „Nicht findet sich irgend einer auf der Welt, der die Macht des nach Willkür handelnden, Alle befeindenden bösen Kritânta stürzt". „Alle Waffen (oder Künste) sinken vor ihm, nichts vermögen über ihn Sprüche und Zaubereien. Was kann die Tapferkeit gegen ihn ausrichten, der ungesehen seinen Schlag führt"? Darum beruhige dich! Die Prophezeiung unseres Herrn, dass Jarakumâra die Todesursache des Janârdana werden solle, ist nun zur Wahrheit geworden. Bala sagte: Wann hat denn Jarakumâra den Krishṇa getödtet? (505) Da erzählte der Gott den ganzen Hergang bis dahin, wo Jarakumâra zu den Pâṇḍavern geschickt wurde. Da umarmte Baladeva liebevoll den Siddhârtha und fragte ihn, was er jetzt thun solle. Der Gott antwortete: Löse alle irdischen Bande und werde Asket! Gedenke der Worte des Jina Arishṭanemi. Baladeva erwiederte: ich will gerne thun, was du sagst; ich gedenke der Worte des Ehrwürdigen. Aber wo sollen wir die Leiche Hari's bestatten? Baladeva sagte: „Zwischen zwei Flüssen im Sande wollen wir ihn bestatten: Tîrthakara's, Sagara's, Kaiser, Baladeva und Vâsudeva verdienen diese

1) Für sukka vermuthe ich mukka; A hat nûthakshu (!) Weil in dieser Strophe auch Baladeva als schon gestorben genannt wird, kann sie nicht von dem Autor der Legende gedichtet noch als Citat hierhin gesetzt sein.

Ehre“[1]): drum wollen wir ihm eine Prunkbestattung bereiten. Darauf setzten sie die Leiche Hari's im Sande bei dem Zusammenfluss zweier Ströme nieder. Sie ehrten den Todten mit Blumen, Wohlgerüchen, Räucherwerk u. s. w. (und verbrannten ihn).

Als der ehrwürdige Arishṭanemi, der Herr, Baladeva's Versprechen, die Gelübde zu nehmen, erfahren hatte, schickte er einen Vidyâdhara Mönch. Von ihm wurde Râma vorschriftsmässig ordinirt. Und er begann dann schwere Bussübungen auf dem Gipfel des Berges Tungikâ. Auch Siddhârtha blieb dort in alter Anhänglichkeit, um ihn zu schützen.

Der Andere, Jarakumâra nämlich, war indessen zum südlichen Mathurâ gelangt und sah die Pâṇḍaver. Er übergab ihnen das Juwel Kaustubha und erzählte ihnen alles über den Untergang von Dvâravatî u. s. w. bis zu seiner Ankunft. Die Pâṇḍaver erhoben laute Klagerufe und begingen ein Jahr lang Trauercermonien. Sie übergaben dem Jarakumâra ihre Herrschaft und machten sich dann zu dem Ehrwürdigen auf den Weg. Unterdessen hatte der Ehrwürdige einen Mönch namens Dharmaghosha, der die ersten vier Grade der Erkenntniss besass, mit einer Schaar von Asketen zu den Pâṇḍavern geschickt um sie zu weihen. Die Pâṇḍaver wurden ordinirt und setzten ihre Reise zu dem Ehrwürdigen fort. Indem sie nur einmal in 3, 4, 5, 6 Tagen, einem halben, einem ganzen Monat, einem halben Jahre etc. assen, gelangten sie soweit, dass sie nur mehr zwölf Yojanas von dem Ehrwürdigen entfernt waren. Und sie dachten: morgen werden wir unsern Herrn Arishṭanemi erblicken. Dort verbrachten sie die Nacht: dann wurde es hell. Da hörten sie von den Leuten, dass der Ehrwürdige auf dem Berge Ujjinta in die Ruhe eingegangen sei. Da bemächtigte sich ihrer grosser Kummer. Auf dem Berge Puṇḍarika unter einem Baume harrten sie unter Fasten der letzten Dinge und gingen zur Ruhe ein. Früher waren schon die neun Dasâra, Samudravijaya und die übrigen, und die Mutter des Ehrwürdigen, die gleichzeitig mit Gajasukumâla die Weihe empfangen hatten, in den Himmel gekommen. Rukmiṇî und die übrigen (Frauen) waren in die ewige Ruhe eingegangen. Draupadî, die von Râjamatî geweiht worden war, wurde im Acyuta Kalpa wiedergeboren. Beim Brande von Dvâravatî waren Vasudeva, Rohiṇî und Devakî in den Himmel gelangt.

Indessen verweilte der ehrwürdige Seher Baladeva auf dem Gipfel des Berges Tungikâ in äusserst schwierigen[2]) Bussübungen. Das siebenmal-Siebentage-Busswerk: In den ersten sieben Tagen

1) Diese Worte lassen sich leicht in zwei halbe Âryâ verwandeln: doṇhaṃ naiṇa majjhe nijjhâmemo kalevaraṃ puline | titthayara-cakki-Baladeva-Vâsudevâ **ya pûyam arihanti** ||

2) Beachte mahâ beim Adjektivum zur Steigerung wie weiter unten mahâkarâla, mahâbibaccha.

nimmt man täglich nur eine Spende Essen und eine Spende Trinken; in den zweiten sieben Tagen nimmt man täglich nur zwei Spenden Essen und zwei Spenden Trinken; (506) in den dritten sieben Tagen nimmt man täglich nur drei Spenden Essen und drei Spenden Trinken, und so fort bis man in den siebenten sieben Tagen je sieben Spenden Essen und Trinken nimmt. So wird das siebenmal-Siebentage-Busswerk der Mönche in 49 Tagen mit 196 Spenden vorschriftsmässig zu Ende geführt. Jetzt das achtmal-Achttage-Busswerk: in den ersten acht Tagen nimmt man täglich nur eine Spende Essen und eine Spende Trinken; in den zweiten acht Tagen nimmt man täglich nur zwei Spenden Essen und Trinken und so fort, bis man in den letzten acht Tagen je acht Spenden Essen und Trinken nimmt. So wird dies Achttage-Busswerk der Mönche in 64 Tagen mit 288 Spenden vorschriftsmässig zu Ende geführt. In derselben Weise übte er das Neuntage- und Zehntage-Busswerk; ebenso mit Halbmonaten und Monaten.

Heu und Brennholz sammelnde Leute, sowie Holzhacker gaben ihm reine, annehmbare Almosen, so dass er sein Gelübde ausführen konnte. Die Brennholz sammelnden Leute erzählten dem Volke und den Fürsten, dass irgend ein Mann von erhabenem und göttlichem Aussehen im Walde Busse übe. Da dachten die Fürsten erschrocken, dass irgend Jemand aus Verlangen nach ihrer Herrschaft Askese übe, oder einen Zauber vollbringe. Darum wollten sie dorthin gehen und ihn umbringen. Sie legten ihre Rüstungen an, versahen sich mit mannigfachen Waffen, bestiegen verschiedenartige Wagen und Fahrzeuge und kamen so in die Nähe des Sehers Râma.

Da zauberte der Gott Siddhârtha zu den Füssen des Sehers Râma eine Menge von Löwen hervor, die äusserst grausig und schrecklich anzusehen waren, ihre scharfen Krallenspitzen zum Zerfleischen erhoben und ihre gewaltigen Haare und Mähnen schüttelten. Da überfiel die Fürsten schon in der Ferne Schrecken; sie begrüssten ehrfürchtig den mächtigen Seher Baladeva und kehrten eilig um. Alle gingen nach Hause. In der Welt aber bekam Baladeva den Namen Mannlöwe (Narasiṃha).

So übte der Ehrwürdige in steter innerer Ruhe Busse. Durch seine Studien, Meditationen und Homilien angezogen gelangten viele Tiger, Löwen, Panther, Eber, Çarabha, Antilopen, Gazellen und andere Thiere zum Seelenfrieden. Einige wurden Laien, andere Lehrer[1]), einige enthielten sich der Nahrung, andere verharrten regungslos in derselben Stellung. Sie näherten sich ihm als seine Aufwärter und, der Fleischnahrung sich enthaltend, bedienten sie den Seher Râma. Unter ihnen war auch eine junge Gazelle, die in einer früheren Existenz dem ehrwürdigen Weisen Râma nahe gestanden hatte. Sie erhielt die Erinnerung davon und ward inner-

1) bhaddaya?

lich ergriffen. Wohin auch der ehrwürdige Râma zum Almosensammeln u. s. w. ging, da eilte sie ihm auf dem Wege voraus.

Einst wurde Baladeva, als er beim Schlusse seiner Monatsfasten zum Almosensammeln in die Stadt ging, von einer jungen Frau gesehn, die an der Mündung eines Brunnens stand, um Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen. Ihr Herz war so von Baladeva's hoher Schönheit ergriffen, und ihre Gedanken so mit ihm beschäftigt, dass sie den Strick aus Versehen, statt um den Hals des Gefässes, um den ihres Söhnchens legte, das sie auf ihrer Hüfte rittlings trug, und es in den Brunnen hinabliess. Das sah Baladeva und gerieth in Bestürzung. Wehe! selbst durch meinen Körper gerathen lebende Wesen ins Verderben! [so dachte er und befreite aus Mitleid das Knäblein] (507) Darum, wenn ich jetzt hier ungesehen von den Frauen Almosen bekomme, dann will ich es annehmen, sonst nicht [1]. Dies Gelübde that er und kehrte von dort in jenen Wald zurück.

Einst kamen die Holzhauer, um gutes Holz zu holen, in jenen Wald und fällten Bäume. Da kam auch Baladeva am Schlusse seiner Monatsfasten zu ihnen, die gerade beim Essen waren, um Almosen zu sammeln. Die Gazelle aber ging hinter ihm her. Da erblickte den Baladeva der Herr der Holzhauer und dachte: Es wiederfährt uns Heil, dass wir in dieser irdischen Wüste einen Wunschbaum finden! Mein Zweck ist erreicht, mein Wunsch erfüllt, da dieser Seher wegen eines Almosens zu mir kommt. Darum will ich meine Seele von Sünden reinigen durch eine Almosen-Spende an ihn. In solchen Gedanken legte er seine gefalteten Hände an sein Haupt, beugte seine Kniee zur Erde und verneigte sich. Er erhob sich dann und brachte Speise und Trank. Der Weise nahm das Almosen an, da er seine Reinheit in Bezug auf Substanz, Ort, Zeit und Tendenz erkannte. Zum Lohne für diese Spende erwarb sich der Holzhauer das Anrecht auf eine Existenz als ein Gott. Die Augen der Gazelle füllten sich mit Thränen wegen ihrer grossen Liebe zu dem Weisen, und ihre Blicke weilten zärtlich und lange auf dem Holzhauer und dem Weisen. Sie dachte: gesegnet und glücklich ist dieser Holzhauer, ein Glück für ihn ist seine Menschheit, dass er diesen Weisen bewirthen kann! Ich Unglückliche aber bin wegen meiner Sünden als Thier geboren und nicht im stande, einen solchen Asketen zu bewirten. Wehe dass ich ein Thier bin! In dem Momente fiel ein halb gefällter Baum von einem starken Windstoss erschüttert auf den Holzhauer, Baladeva und die Gazelle. Alle drei kamen ums Leben und wurden im Brahmaloka Kalpa, im Padmottara Vimâna als Götter wiedergeboren.

Dem Baladeva wurde, weil er hundert Jahre als strenger Asket gelebt, eine vorzügliche Schönheit, Glück, Genuss, und Macht zutheil. Aus Liebe begann er nach Krishna mittelst seiner Avadhi

1) evam abhiggaham Adv. statt Adj.

Kenntniss auszuschauen, und sah ihn in der dritten Hölle grosse Qualen erdulden. Schnell nahm er seine wandelbare Gestalt an und ging zu Kṛishṇa. Dort brachte er eine grosse Helle hervor mit dem Glanze seiner göttlichen Edelsteine und erblickte Janârdana. Bala sagte: O Kṛishṇa, der du dem Bruder treu bist, was soll ich für dich thun? Kṛishṇa antwortete; ich erdulde diese Qualen als Strafe für frühere Sünden; Niemand kann etwas dagegen thun. Da ergriff Bala ihn mit beiden Armen: aber Kṛishṇa, so in die Höhe gehoben, zerschmolz wie Butter an der Sonne. Doch Kṛishṇa rief: Lass mich los! ich leide nur noch grössere Schmerzen. Darum geh nach Bharatavarsha, und zeige dort allenthalben mich mit Keule, Schwert, Muschel und Diskus, in weissem Gewande und mit dem Garuḍa-Banner; Dich aber mit Pflug und Keule in blauem Gewande und mit der Palme als Wahrzeichen. Baladeva versprach es. Er kam auf einem Götterwagen, zauberte die Gestalten von Dâmodara und Baladeva hervor, zeigte sie allenthalben, besonders den Feinden, und sprach: Machet auf allen Plätzen und Knotenpunkten der Strassen uns Bilder! (508) Wir schaffen und vernichten die Welt, wir kommen vom Himmel und gehen wieder dorthin; wir treiben unser Spiel gar mannigfach. Wir haben Dvâravatî erbaut, wir haben es vernichtet und im Meere versenkt. Wir sind also hierbei die treibenden Gewalten. Bestürzt versprachen die Leute alles zu thun. So ist durch ununterbrochene Ueberlieferung der jetzige Gebrauch geworden. Baladeva aber kehrte darauf in den Himmel zurück. Von dort hinabsteigend wird er unter dem zwölften Propheten Namens Amama, der Incorporation des Kṛishṇa, zur Vollendung gelangen.

Bei reichen Familien in Städten u. s. w. ist das Almosensammeln keine so schwere Aufgabe, wie im Walde bei Holz- und Strohsammlern. Darum soll man die Lasten des Bettelns so ertragen, wie dieser sie ertragen hat.

Grammatische Notizen. 1) In diesem Texte steht häufig *ca* nach dem Absolutivum, welches dann natürlich den Anusvâra hat, während in den „Ausgewählten Erzählungen" meistens *ya* nach dem Absolutivum steht, welches dann den Anusvâra abwirft. Das weist auf einen andern Ursprung der Kṛishṇalegende hin.

2) Es findet sich so häufig in dem Prâkrit dieser Erzählungen als Variante ein Infinitiv auf *iyaṃ* neben dem auf *iuṃ*, dass ich die Erscheinung für grammatisch, nicht rein orthographisch ansehen muss. Die Gleichheit des Infinitivs mit dem Absolutivum auf *iuṃ* hat vermocht, dass auch das Absolutivum auf *iya* als Infinitiv gebraucht wurde!

3) In dem Auszug aus dem Ant. d. Sûtra findet sich mehrmals *Kaṇhâi* (resp. Kaṇhâti) im Anfange des Satzes. Ich sehe diese Form für einen Dativ an. Später nicht mehr verstanden, wurde zu seiner Erklärung die Glosse *Kaṇhaṃ Vâsudevaṃ* in denselben Satz eingeschoben.

Glossar [1]).

aṃsuya açru 500, 31.
akkanda âkranda 98, 29. 5, 20.
Aggikumâra 98, 8. 15. 16.
angikâṇṇa 500, 5.
angulîyaga °ka 500, 19. °leyaya 500, 23.
Acchadanta 500, 8. 15. 24. 28. 30.
aṭṭhaya ashṭaka Acht Tage 6, 5. 6. 7.
aṭṭhaṭṭhamiyâ Achtmal-acht-Tage-fasten 6, 5. 9.
aṇucarai anu √ car ausüben 96, 16. 38. 98, 6.
aṇubaddha 7, 15.
aṇumagga °mârga 7, 7.
aṇuhavijjai pass. anu √ bhû 96, 30.
atthasela astaçaila 3, 26.
adissamâṇa adṛiçyamâna 7, 2.
adharoṭṭha °shṭha 97, 2.
antaraṭṭhiya 98, 11 (1, 20. 4, 16).
abbhintarae c. gen. abhyantare 98, 17.
abhiggaha °graha Entschluss 7, 3.
abhisarai abhi √ sṛi 3, 40.
Amama 8, 7.
Ariṭṭhanemi Arishṭa° 95, 9 etc.
aruha arha 2, 27.
avamâṇiya °nita verhöhnt 95, 17.
aviṇîya °nîta 95, 19.
asamanjasaṃ adv. 3, 39.
aharoṭṭha siehe adh° 97, 9.
ahâsuttaṃ yathâsûtram 6, 4.

â

âyamaṇa âc° 500, 39.
âyava âtapa Hitze 7, 34.
âcuṇṇa viell. âvuṇṇa? 99, 34.
âghâya °ta Schlag 97, 2.
âtittha? 1, 37.
âmoya °da Wohlgeruch 96, 33.
âvaî âpad 4, 21.
ârâhiya â√ râdh vollziehen p. 6, 4.
âsâiuṃ â√ svâd inf. 96, 21.

i

itthiyâ strî 7, 2.
indakîla 98, 35. 36.

î

îhae wünschen 2, 20.

u

uccasadda °çabda 3, 13. 15.
ugghâya udghâta 6, 22.
Ujjinta 5, 29.
uddhariuṃ ud√ dhṛi abs. herausreissen 2, 25.
uppâya utpâta Unglückszeichen 98, 16.
uvâlabhai upâ√ labh 3, 31.
uvâsaṇa up°, sanjho° 3, 27.
uvei upa√ i vasam 97, 11, saraṇam 3, 21.
uvekkhiuṃ inf. upa√ îksh 3, 23.

e

ekkapae ekapade 2, 38.

o

oyârei ava√ tṛi caus hinabsenken 6, 39.
oṭṭha ushṭra 98, 24.

k

kayamba kad° 96, 9.
kakkeyaṇa karketana 96, 23.
kankhî kânkshin 6, 16.
kancaṇamaya td 95, 2.
kaṭṭhahâraya kâshṭhahâraka Holzhacker 6, 12. 13.
kaḍaya hattha° Armring 500, 20.
kaḍiyala kaṭîtala 6, 38.
kaḍḍhiukâma krashṭukâma 6, 36.
kaṇîyasa td 95, 30. 1, 29.
Kaṇha Kṛishṇa 97, 6 etc.
kattham kutra 5, 7.
kappapâyava kalpapâdapa 7, 9.
karoḍî °ṭî Schädel 4, 12.
kalusa td Sünde 7, 11.
kallola ts 99, 27.
kavâḍa kapâṭa 99, 2.
Kâyambarî Wein, Höhle 96, 10.
kâruṇṇayâ °ṇyatâ 3, 26.
kiccha kṛicchra iac eben noch, kaum 97, 3.
Kujjavâraya 99, 10.
kuṇḍa ts steinerner Behälter 96, 9.
kuṇḍaya °ka Krug 6, 38.
Kesava 500, 15. 2, 1.
Kosumbâraṇṇa °ṇya 500, 40.
koseya kauç° 1, 6.

kh

khaṇḍâkhaṇḍagaya 4, 2.
khamâ kshamâ 2, 19.
khara ts Esel 98, 24.
khalai √ skhal trans. 4, 34.
khaliyârei khalîkṛi arg misshandeln °rihanti fut. 96, 7.

1) Bei den Zahlen sind kürzehalber die Hunderte fortgelassen.

g

Gayasukumâla 5, 33.
garahâ garhâ Tadel 2, 1.
garuladdhaya garuḍadhvaja 7, 37.
gûhamâṇa verbergen 500, 5.
gopura ts 98, 34. 500, 29.

gh

ghâei ghâtay. schlagen 97, 3. 4.
ghuṇṭiya p. schlürfen 96, 25.

c

Caunikâya Caturnikâya 95, 11.
câijjai çakyate 98, 11.
cârin 4, 35.
cittaya citraka Panther 6, 27.
cindha cihna 7, 38.
cuṇṇeï cûrṇay. 98, 36. 500, 30.
cceya eva 4, 40.

ch

chaṇṇauya shaṇṇavati 6, 1.

j

Jauṇâ Yamunâ 95, 20.
Jaṇaddaṇa Janârdana 95, 32. 500, 28 etc.
Jambhaya jṛimbhaka eine Classe Götter 99, 16.
Jarakumâra 95, 45 etc.
Jarâ 95, 5.
jahâsattito yathâçakti 98, 2.
jahiccham yatheccham 96, 35.
jâyaṇa 8, 9. jâyaṇâ 8, 11.
Jâyava Yâdava 95, 11 etc.
jâîsara jâtismara 6, 32.
juganta yugânta 98, 17.

d

dajjhintî dahyamânâ 99, 23.

t

tadatti krachend 98, 23.
tavaccaraṇa tapaçc° 96, 19. 2, 36. 5, 15. 38.
tâla ts Palme 7, 38.
tâlei √tâḍ 97, 1. 17.
tinduiṇî °kinî 4, 9.
Tungiyâ 5, 15. 37.

th

thâṇu sthâṇu 4, 9.

d

datti Bissen, Spende 5, 39. 40. 6, 1. 2 etc.
dame-raya °ta 97, 11.
dasadasamiyâ Zehnmalzehntagebusse 6, 11.
Dâmoyara °dara 7, 40.
dâraṇa ts Zerfleischen 6, 21.
divasayara °kara 3, 26.
divva daiva 99, 27. 32.
Dîvâyaṇa Dvîpâyana 95, 6 etc.
duyam drutam 6, 24.
dukkara dushk° 8, 9 ai° 98, 6.
duccetthiya duçceshṭita 97, 13.
dutthum 95, 24.
duddhara dur° 500, 36.
dummai durmati 98, 6.
durâyâra °câ° 500, 31.
duhiya duḥkhita 1, 10.
Devaî °kî 98, 29. 99, 3. 5, 36.
Dovaî Draupadî 5, 34.

dh

Dhayarattha Dhṛitarâshṭra 500, 13.
Dhammaghosa Dharmaghosha 5, 23.
dhî dhik 1, 33.
dhûva dhûpa 5, 11.

n

namamsaṇa namasyâ 97, 24.
Narasiha °siṃha 6, 24.
navaṇîya °nita 7, 31.
navanavamiyâ Neunmalneuntagefasten 6, 10.
nahara nakh° Kralle 6, 21.
nâya nâda 3, 9.
niyacchae betrachten 3, 6.
nikkâraṇa nish° ohne Grund 97, 1.
nigghiṇa nirghṛiṇa 3, 11.
nijjhâmei verbrennen 5, 9.
niddaddha °gdha 4, 9.
niddhâḍiya (Hem. 4, 79 dhâḍai = nissarati) 99, 39. 2, 18.
nippaha nishprabha 98, 13.
nipphala td 1, 30.
nimmama nirm° 99, 13.
Niruddha 2, 33.
nirûvaṇa °paṇa das Sehen 97, 7.
nivâiya nipâtita 4, 4.
Nisaḍha 97, 29.
nîya nîca 500, 3.

p

painnâ pratijñâ Vorsatz 97, 17. 99, 1.
pauminî padminî 4, 6. 7. 8.
Paumuttara Padmottara 7, 24.
pakka °kva 96, 20.
pakkhulijjanta (DK 6, 27 pakkhoḍia nijjhâṭita??) 3, 2.
pacchâium pra√chad 99, 30.
pajjâliya pra√jval p. 98, 19. 99, 8.
Pajjunna Pradyumna 95, 5. 97, 29.
pajjuvâsai paryupa√âs 9, 31.
paḍigâhei prati√grah annehmen 5, 39. 40. 6, 1 etc.

padibohaṇa pratibodhana 4, 21.
padibohiṇîya ger. 4, 21.
padimâ pratimâ Gelübde 6, 35.
padilâbhiya prati√ labh Caus. p. bewirthen 7, 20.
padivâliûṇa pratipâlay. 3, 5.
Paṇḍusuya Pâṇḍusuta 99, 35.
parakulijjanta vl. für pakkhul^0 3, 2.
paradavvaharaṇa ^{0}dravya^0 98, 2.
paradârasaṃga ts 98, 2.
paraṃparaya ^{0}ka 8, 6.
parâvattai parâ √ vṛit sich umwenden 99, 7.
parikahei pari√ kath 1, 27. 5, 1.
parikkhaṇa ^{0}îksh^0 2, 17.
parigaya für padigaya 95, 25.
pariccayaṇa ^{0}tyajana 2, 30.
paridajjhai pari√ dah 98, 31.
pariṇâmaya ^{0}ka aec 96, 14.
parippâviya ^{0}plâvita 99, 22.
paribhava ts Niederlage 500, 2.
paribhunjijjai pass. pari√ bhuj essen 500, 36.
parisaṃkanta ^{0}krânta umhergehend 96, 37.
parisusai pari √ çush austrocknen 1, 3.
parihâṇa paridhâna 7, 37.
parihiṇḍai pari √ hiṇḍ umherwandern 1, 27. 3, 14.
parohai pra √ ruh wachsen 4, 8.
palavai pra √ lap klagen 3, 30.
palitta p. von palivai 99, 2.
Palhava 99, 17.
pavvâviya caus. pra √ vraj ordiniren 5, 24.
pasanga pra^0 Veranlassung 96, 7.
pasâei prasâday. besänftigen 3, 25.
pasiddhî pra^0 8, 6.
paseya prasveda 1, 1.
paharaya praharaka einer der schlägt 4, 37.
paharaṇa pra^0 Waffe 6, 18.
pahâvai pra√ dhâv vorauslaufen 6, 34.
pâuya prâvṛita bekleidet 1, 13.
pâûṇam √ pâ trinken abs. 96, 28.
pâovagamaṇa prâyop^0 5, 31.
pâṇâivâya prâṇâtipâta 98, 1.
pâṇiṇaṃ gen. pl. von pâṇi prâṇin 7, 1.
Pârâsara td 95, 19.
pârei pâray. Fasten brechen 6, 13.
pâvaya ^{0}ka Feuer 98, 22.
piyaha √ pâ trinken 98, 35.
pivâsâ pip^0 Durst 500, 37.
puya pluta 99, 24.
puṇannava puṇarnava wieder neu 4, 5.
puliṇa td sandiges Ufer 5, 9. 10.
puhaî pṛithivî 3, 11.
pûiya von pûga? 'âvaṇa 500, 19.
peyakaraṇijja pretakaraṇîya 5, 21.
Poṇḍarîyapavvaya 5, 31.

ph

phalaha ^{0}ka 500, 30.
phuṭṭai (H 4. 177 = √ bhraṃç) 98, 23.

b

Bambhaloyakappa Brahmalokakalpa 7, 24.
Baladeva 95, 3 etc.
Bâravaî Dvâravatî 95, 1 etc.
bâha vâshpa 7, 16.
bâhei schmerzen, quälen 500, 8.
bîbhaccha bîbhatsa 6, 21.

bh

bhakkha ^{0}ksha Speise 500, 20.
bhaddaya ^{0}draka 6, 29.
bhanti bhrânti Irrthum, Verwechselung 6, 38.
Bharahaddha Bharatârdha 95, 3.
bhûya ^{0}ta Gespenst? 97, 7.
bhoi bhojin aec essend 95, 21.

m

macchiyâ makshikâ 3, 6.
maḍa mṛita Leichnam 5, 12.
maḍaya dass. 4, 12.
manthara ts 7, 17.
mahâ vor Adj. 5, 37. 6, 21 vor Verben 98, 22.
Mahurâ Math^0 99, 36. 5, 21.
musala 7, 37.
musâvâya mṛishâvâda 98, 1.
mesa td 98, 24.

r

rahayâra ^{0}thak^0 7, 5 ^{0}gâra 7, 15.
Râyamaî Râjamatî 5, 34.
Riṭṭhanemi siehe Ar^0 96, 2 etc.
Ruppiṇî Rukmiṇî 97, 34. 36. 5, 33.
rûsai √ rush zürnen 3, 22.
royantî √ rud weinend 98, 27.
rovei caus √ ruh pflanzen 4, 6.
rohai √ ruh wachsen 4, 7.
Rohiṇî 98, 29.

l

lâliya ^{0}ta verwöhnt 97, 40.
loddhaya lubdhaka Jäger 96, 23.
vaṇachindaya vanacchedaka Holzhacker 6, 12. 7, 17.
varisâyâla varshâkâla 3, 34.

valli ts 98, 20.
Vasudeva ts 95, 4 etc.
vâula vyâkula oder vyâpṛita 3, 12.
vâgariya p. von vâgarei erklären 95, 23.
Vâsudeva 95, 2 etc.
vâruṇî ts Wein 96, 28. 32.
viyaṇṇa gebend? von vi√ tri? 500, 23.
viyâriya vicârita Ueberlegung 97, 20.
viṇâ td ohne c. inst. 1, 17, c. acc. 4, 4.
viṇâsaṇa td vernichtend 97, 10. Vernichtung 98, 9.
vittharium vi √ stṛi abs. sich ausbreiten 97, 22.
viddha ts durchbohren 1, 16.
viddhaṃsei vi √ dhvaṃs 6, 19.
vibuddha ts erwacht 3, 4.
vibohaṇa ⁰dhana Belehrung 95, 10. 97, 38.
vimaṇasa vimanas 97, 20.
vilijjae vi √ lî zerfliessen 7, 34.
vivajjei vivarjay. vermeiden 98, 2.
vivarîya viparîta 2, 3. ⁰sauṇa 3, 1. ⁰ttaṇa 3, 18.
visaṭṭai (H. 4, 176 √ dal) 98, 23
vihuya vidhuta flatternd 6, 22. 7, 22.
vihurijjai denom. von vidhura, niedergedrückt werden 4, 23.
vîsaṃ pṛithak 97, 5.
veuvviya vaikurvika 7, 28.
veriya vairin 97, 1. 7, 41.
voccheya vyuccheda 2, 22.
voḍhuṃ inf. √ vah 3, 37.

S

sai sadâ 99, 35.
sauṇa çakuna 3, 1.
saṃruddha ts 98, 35.
saṃvattaya ⁰vartaka 98, 16.
saṃhariya sam √ hṛi zerstören p. 8, 4.
sagga sarga Schöpfung 8, 2.
saṃkhuddha ⁰kshubdha 6, 15.
saccha svaccha 96, 22. 26.
sajjhâṇa svadhyâna? 2, 29.
saḍâ çaṭâ Mähne 6, 22.
sattaya saptaka 7 Tage 5, 39. 40 etc.
sattamaya saptama der siebente 6, 2.
sattasattamiyâ Siebenmal-sieben-Tagefasten 5, 38. 6, 3.
saddûla çârd⁰ 1, 34.
saṃdhiuṃ inf. zusammensetzen 3, 41.
saṃniviṭṭha ⁰shṭa sich setzen p. 97, 28.
samatta ⁰âpta zu Ende 3, 22.
samappabha ⁰pr⁰ 96, 23.
samâyaḍḍhai karshati 1, 15.
samâyarai samâ √ car 500, 3. 2. 3.
samâiṭṭha samâdishṭa befehlen 8. 6. ankündigen 96, 39.
samâkarisai samâ √ krish ziehen 98, 31.
samâgalanta ⁰lat träufelnd 500, 34.
samâṇayaṇa td Herbeiführen 99, 37. 2, 16
samâruhiûṇa samâ √ ruh 500, 28.
samârovei caus. des vorh., aufladen 3, 33, spannen (vom Bogen) 1, 14.
samâlingai samâ √ ling 98, 26.
samâsankanta ⁰çankat fürchtend 1, 31.
samâsanna ts nahe 500, 21.
samâsâiuṃ samâ √ svad essen 500, 35.
samuggaya ⁰dgata aufgehen 3, 31.
samugghâya ⁰dghâta 2, 26.
samucchâiûṇa sam ud oder ava √ chad bedecken 500, 14. 1, 7. 2, 32.
samujjaya ⁰dyata sich anschickend 6, 22.
samuṭṭhiya ⁰tthita aufstehen 7, 13. ⁰iûṇaṃ 1, 17. ⁰ehi 3, 27.
samuttarei samud √ tṛi 500, 6. 3, 39.
samuttâraṇa ts das Uebersetzen 99, 38.
samudaya ts 7, 26.
samuddharijjamâṇa sam ud √ dhṛi pass. 7, 34.
samunnai ⁰ti Erhebung, Aufschwung 99, 4.
samuppâḍiya caus. sam ud √ pat lüpfen 7, 33.
samubbhava ⁰dbhava 7, 32.
samullâva ⁰pa Ruf 98, 34.
samuvvahai sam ud √ vah 500, 12.
samosaḍha samavasṛita 97, 27.
samosaraṇa samava⁰ 95, 10.
saṃpesai sam pra √ ish entbieten 500, 25.
Samba 95, 5. 96, 23 etc.
sambara ts Hirsch 6, 28.
sammabhâva samyag⁰ 99, 18.
saraha çarabha 6, 28.
salâhijjai çlâghyate 500, 19.
savvasaṃ sarvaças 95, 1 v.l.
sâu svâdu süss 96, 22. ai⁰ 96, 25.
Sâraṇa ts 97, 29. 2, 33.
sâvayattaṇa çrâvakatva 6, 28.
sâhaya sâdhaka 2, 29.
sikkarâ çarkarâ saya⁰ Stücke 3, 40.
siccai pass. von sincai 4, 10.
Siddhattha ⁰rtha 96, 12.
sîyai sîdati 4, 36.
Suya 97, 29.
sue çvas morgen 96, 30.
suṭṭhu sushṭu 96, 20. 2, 1. 20. 5, 6.

Anhang.

Antakṛita daçâ.

5. Vagga. 1. Ajjhayaṇa.

teṇaṃ kâleṇaṃ teṇaṃ samaeṇaṃ Bâravatî nayarî jahâ paḍhame jâva Kaṇhe Vâsudeve jâva viharai. âhevaccaṃ jâva viharai. tassa ṇaṃ Kaṇhassa Vâsudevassa Paumâvatî nâma devî hotthâ. vaṇṇao. teṇaṃ kâleṇaṃ teṇaṃ samaeṇaṃ Arahâ Ariṭṭhanemî samosaḍhe jâva viharai. Kaṇhe niggae jâva pajjuvâsai. tae ṇaṃ sâ Paumâvaî devî imîse kahâe laddhaṭṭhâ jahâ Devaî jâva pajjuvâsai. tae ṇaṃ Arahâ Ariṭṭhanemî Kaṇhassa Vâsudevassa Paumâvaîe devîe jâva dhammakahâ. parisâ paḍigayâ. tae Kaṇhe Arahaṃ Ariṭṭhanemiṃ vandai namaṃsai 2 ttâ evaṃ vayâsî: imîse ṇaṃ bhante Bâravatîe nayarîe ṇavajoyaṇa jâva paccakkha-devaloya-bhûtae kiṃ-mûlâe viṇâso bhavissati? Kaṇhâi Arahâ Ariṭṭhanemî Kaṇhaṃ Vâsudevaṃ evaṃ vayâsî: evaṃ khalu Kaṇhâ imîse Bâravatîe nayarîe ṇavajoyaṇa jâva devaloya-bhûtâe suraggî Dîvâyaṇa-mûlâe viṇâso bhavissati. ta⁰ Kaṇhassa Vâsudevassa Arahato Ariṭṭhanemissa antie evaṃ soccâ nisamma ayaṃ ajjhatthie 4: dhannâ ṇaṃ te Jâli-Mayâli-Uvayâli-Purisaseṇa-Vâriseṇa-Pajjuṇṇa-Samba-Aṇiruddha-Daḍhanemi-Saccanemi-ppabhitiyâ kumâra, jeṇaṃ caittâ hiraṇṇaṃ jâva paribhâettâ Arahao Ariṭṭhanemissa antiyaṃ muṇḍâ jâva pavvaiyâ. ahaṇ-ṇaṃ adhanne akata-puṇṇe rajje ya jâva anteure ya mâṇussaesu ya kâma-bhogesu mucchite 4 ṇo saṃcâemi Arahato Ariṭṭhanemissa jâva pavvaittae. Kaṇhâi Ariṭṭhanemî Kaṇhaṃ Vâsudevaṃ evaṃ vayâsî: se ṇûṇam Kaṇhâ tava ayam⁻ajjhatthie: dhannâ ṇaṃ jâva pavvaittae. se ṇûṇaṃ Kaṇhâ atthe sâmaṭṭhe hantâ atthi. taṃ no khalu Kaṇhâ evaṃ bhûtaṃ vâ bhavvaṃ vâ bhavissati vâ, jaṇ-ṇaṃ Vâsudevâ caittâ hiraṇṇaṃ jâva pavvaissanti. se keṇ 'aṭṭheṇaṃ bhante evaṃ vuccati: ṇa evaṃ bhûtaṃ vâ jâva pavvaissanti. Kaṇhâti Arahâ Ariṭṭhanemî Kaṇhaṃ Vâsudevaṃ evaṃ vayâsî: evaṃ khalu, Kaṇhâ, savve vi ya ṇaṃ Vâsudevâ puvva-bhave niyâṇa-kaḍâ. teṇaṃ aṭṭheṇaṃ Kaṇhâ evaṃ vuccati: na evaṃ bhûtaṃ jâva pavvaissanti. tate ṇaṃ se Kaṇhe Arahaṃ Ariṭṭhanemiṃ evaṃ vayâsî: ahaṃ ṇaṃ bhante ito kâlamâse kâlaṃ kiccâ kahiṃ gamissâmi kahiṃ uvavajjissâmi? tate ṇaṃ Arahâ Ariṭṭhanemî Kaṇhaṃ Vâsudevaṃ evaṃ vadâsi: evaṃ khalu Kaṇhâ tumaṃ Bâravatîe nayarîe suraggî-Dîvâyaṇa-kova-niddaḍḍhâe ammâ-piti-niyama-vippahûṇe Râmeṇaṃ Baladeveṇaṃ saddhiṃ dâhiṇa-vetâli-abhimuhe Juhiṭṭhila-pamukkhâ-

ṇaṃ pancaṇhaṃ Paṇḍavâṇaṃ Paṇḍurâya-puttâṇaṃ pâsaṃ Paṇḍu-Mathuraṃ saṃpatthite kosamba-kâṇaṇe naggohavara-pâyavassa ahe puḍhavi-silâvaṭṭae pîta-vattha-cchâdiya-sarîre Jarâkumâreṇaṃ tikkheṇaṃ kodaṇḍa-vippamukkeṇaṃ isuṇâ vâme pâe viddhe samâṇe kâlamâse kâlaṃ kiccâ taccâe Vâluyappabhâe puḍhavîe ujjalite ṇarae ṇeraiyattâe uvavajjihisi. tate ṇaṃ se Kaṇhe Vâsudeve Arahato Ariṭṭhanemissa antie etam-aṭṭhaṃ socco ṇisamma ohata jâva jjhiyâti. Kaṇhâti Arahâ Ariṭṭhanemî Kanhaṃ Vâsudevaṃ evaṃ vadâsi: mâ ṇaṃ tumaṃ, devâṇuppiyâ, ohata jâva jjhiyâhi! evaṃ khalu tumaṃ, devâṇuppiyâ, taccâo puḍhavîo ujjalitâo narayâo 'nantaraṃ uvvaṭṭittâ ih'eva Jambuddîve dîve Bhârahe vâse âgamessâe Ussappiṇîe Puṇḍesu jaṇavaesu Sataduvâre ṇayare bârasame Amame nâmaṃ Arahâ bhavissasi. tattha tumaṃ bahûiṃ vâsâiṃ kevali-pariyâgaṃ pâuṇittâ sijjhihisi = tti. tate ṇaṃ se Kaṇhe Vâsudeve Arahato Ariṭṭhanemissa antie evam-aṭṭhaṃ soccâ nisamma haṭṭha-tuṭṭha apphoḍitti 2 vaggati. tivaliṃ chindati 2 sîha-ṇâyaṃ kareti 2 Arahaṃ Ariṭṭhanemiṃ vandati 2 tâm-eva âbhisekkaṃ hatthi-rayaṇaṃ durûhate. jeṇ' eva Bâravatî nayarî, jeṇ' eva sae gehe, teṇ' eva uvâgacchati: âbhiseyâo hatthi-rayaṇâo paccorubhati 2 jeṇ' eva bâhiriyâ uvaṭṭhâṇa-sâlâ, jeṇ' eva sae sîhâsaṇe, teṇ' eva uvâgacchai; sîhâsaṇa-vara-gate puratthâbhimuhe nisîdati koḍumbiya-purise saddaveti 2 evaṃ vadâsi gacchaha ṇaṃ tubbhe devâṇuppiyâ singhâḍaga jâva ugghosemâṇâ 2 evaṃ vadaha: evaṃ khalu devâ Bâravatîe nayarîe ṇavajoyaṇa jâva bhûtâe suraggi Dîvâyaṇa-mûlâe viṇâse bhavissati. taṃ jo ṇaṃ devâ icchati Bâravatîe ṇayarîe râyâ vâ juvarâyâ vâ îsare talavare mâḍambiya koḍumbiya ibbhe seṭṭhî vâ devî vâ kumâre vâ kumârî vâ Arahato Ariṭṭhanemissa antie muṇḍe jâva pavvaittae. taṇ-ṇaṃ Kaṇhe Vâsudeve visajjeti. pacchâurassa vi ya se adhâpavittaṃ vittiṃ aṇujâṇati mahatâ iḍḍhî-sakkâra-samudaeṇa ya se nikkhamaṇaṃ kareti. doccaṃ pi taccaṃ pi ghosaṇayaṃ ghoseha 2 mama etaṃ paccappiṇaha. tate ṇaṃ te koḍumbiya jâva paccappiṇanti. tate ṇaṃ sâ Paumâvaî Arahato Ariṭṭhanemissa dhammaṃ soccâ nisamma haṭṭha jâva hiyayâ Arahaṃ Ariṭṭhanemiṃ vandati namaṃsati 2 evaṃ vadâsî: saddahâmi ṇaṃ bhante nigganthaṃ pâvayaṇaṃ se jahe taṃ tubbhe vadaha.

Hierauf folgt dann in typischen Wendungen kurz die Beschreibung der pravrajyâ der Padmâvatî auf dem Berge Raivata. Sie wurde unterrichtet von der Âryâ Yakshiṇî.

Dann wird angegeben die Pravrajyâ der übrigen Gattinnen Krishṇa's, Gaurî Gândhârî Lakshaṇâ Susîmâ Jambavatî Satyabhâmâ Rukmiṇî; in derselben Weise wie die der Padmâvatî zu erzählen. Aehnlich auch von Sâmba, dem Sohne Krishṇa's mit der Jambavatî, und von Mûladatta.

Two Lists of Sanskrit MSS. together with some remarks on my connexion with the Search for Sanskrit MSS.

By

G. Bühler.

The first of the two subjoined Lists is that of my private collection which I have lately presented to the India Office Library. Its contents, 193 modern transcripts made for my use and 128 old MSS., were collected between the years 1863 and 1888, the by far greater number of the acquisitions falling in the period between May 1863 and October 1866.

When twenty five years ago I landed in India, no idea had a greater charm for me than the hope to acquire a collection of unpublished Sanskrit works which might enable me to solve at least some of the numerous difficult problems which Sanskrit philology and Indian history then offered and, I may add, still offer. My efforts to realise this dream began almost immediately after my arrival in Bombay. During the first months they were not attended by any success. The field was already occupied. In Bombay raged the share-mania and scattered among the native and European speculators its golden showers, so that to many people money was no object. One of these lucky men, who besides had a lucrative professional practice, was Mr., or to give him the brevet rank conferred by the *vox populi*, Dr. Bhâu Dâjî, the wellknown antiquarian. He used to buy at the time all Sanskrit MSS. which were obtainable in Bombay, or were brought by his agents from the Dekhan, Gujarât and other parts of India. In Puṇa, the orthodox sentiments of the majority of the Brahmans who considered the traffic with "the face of Sarasvatî" to be impious and hated the very thought of giving their sacred lore to the Mlechchhas, made operations very difficult. Besides, what was to be got there went mostly to Professor M. Haug, especially if it referred to Vedic literature. Thus it happened that I could make my first purchase, and a very insignificant one, only towards the end of May 1863. Mr. Kâkâchârya, *vedamûrti*

Kâkâchârya, as he is called in the Berlin MS. Nro. 1428 (Weber, Catalog. II. 25) then came down from Puṇa with a batch of fragments and modern copies which probably had been rejected as useless by Professor Haug, and sold them to me at prices which I am afraid to mention. The same ingenious speculator in MSS. favoured me in the course of the year with some more books of the same description. That was about all I obtained during the first year in Western India. But through the good offices of my honoured friend Mr. Whitley Stokes the important Government Collection at Madras became a source on which I could draw for my collection. He obtained for me the permission of Government to take copies of its treasures, and found, not without great difficulty, a Brahman able to transcribe from the Dravidian alphabets into Devanâgarî. This man, the only person in Madras so qualified, worked for me from 1863 until 1867. Though his handwriting is excellent, his work is not always good. The books which he copied during the first years are particularly full of mistakes.

In March 1864 I was compelled by the circumstances to renew my efforts in Bombay and in the Dekhan. The Government of Bombay appointed me member of a Committee, entrusted with the edition of a Digest of Hindu Law Cases, and I had to study the Dharmaśâstra in real earnest. I soon found that I required many unpublished works for my purposes and, seeing no other way to obtain them, I made it known that I was willing to pay almost any price for the MSS. which I wanted. This had the effect that two men, one from Puṇa and one from Ahmadâbâd, came to call on me and offered their services. Later I learnt that they were agents of Mr. Bhâu Dâji, who, induced by the hope of greater gain, partly transferred their services to me. During the year 1864 they made me pay very high prices. But in 1865, when the financial crash came over Bombay and Mr. Bhâu Dâji stopped buying, they became more moderate. The Puṇa Brahman continued to serve me until 1866, when I procured for him an appointment in the Educational Department of Berar. The Gujarâtî worked first for me and later for Government until 1873. In 1865 a young Śâstrî from Nâsik was introduced to me by one of the Graduates of the Grant Medical College and proved very serviceable in procuring both old MSS. and new copies. In the beginning of 1866 I was temporarily transferred to the Deccan College. My official connexion with the College Śâstrîs and with Dastur Hoshangjî J. Âsâna helped me a good deal. Through the former I obtained the loan of various important books for taking copies and through the latter some fine old MSS. as well as modern transcripts of rare works. At the same time I received copies of others through the kindness of Professor Kern from Benares, and of Dr. Râjendralâl Mitra from Calcutta. A few, but partly valuable MSS. I purchased from unknown Brahmans who secretly came to my house in Puṇa.

being in great pecuniary distress, yet afraid of an open intercourse with the Mlechchha.

By the end of October 1866 I had thus collected between 300 and 400 old and new MSS., the contents of which referred chiefly to Vedic literature, Kâvya, Alaṃkâra and Dharma with a sprinkling of works on nearly all the other Śâstras, even those of those Jainas, excepting the Purâṇas. Those MSS. in the present List, about 100 old ones and about 120 new transcripts, which are marked, Bombay, Puṇa, Nâsik, Calcutta, Madras (with one exception) and N. C. Benares (with four exceptions) were all copied for me or purchased during this period. The prices paid for old MSS. were on a average Rs 5—6 per 1,000 Ślokas, only a few being good bargains. The charges for copying were in Benares and Calcutta Rs 1½—2 per 1,000 Ślokas, in Puṇa Rs 3 or Rs 10 per mensem, in Bombay Rs 5, in Madras Rs 7. It may be easily imagined that my purchases swallowed all the savings which I was able to make. It was, therefore, lucky for me that I was obliged to stop the operations on my own account towards the end of 1866.

On November 1 1866, I was sent by the Government of Bombay to the Southern Marâṭhâ country and North Kâṇarâ with orders to explore the native libraries of those districts and to collect what I thought worth purchasing or copying. On this tour which ended on January 27 1867 and during the next two years I obtained for Government the 201 MSS. of the second List, which are deposited in Elphinstone College. The list has hitherto remained unpublished. Though it shows imperfections and the MSS. are mostly modern copies, I now print it, because some of the works are rare and may be of interest to European and Indian Sanskritists. Towards the end of 1868 I was placed, conjointly with Dr. Kielhorn, in charge of the Search for Sanskrit MSS. instituted by the Government of India. During the first years I made no additions to my private library. But from 1872 I employed at intervals professional writers and Paṇḍits, as well as a Kashmirian Munshi, who copied for me the numbers of the first List, marked N. C. Surat, N. C. Ahmadâbâd, N. C. Junâgaḍh. The Sanskrit MSS. of this class were transcribed partly from originals belonging to Government and partly from such which I borrowed from private libraries. A few modern MSS., marked Śrinagar are duplicates of copies which I had made for Government in Kashmir. One, No. 279, is an autograph presented to me by the author of the work. The two copies of the Nâgârjunacharita, Nos. 309 and 310, are compilations, made in 1876 for my use by Paṇḍit Chandrâm. They attempt to give a connected account of the adventures of the scion of the Serpent-race, Nâgârjuna, regarding whom I collected a number of detached stanzas from the professional singers.

In 1873, when Government, as will be shown below, permitted me to collect for various European libraries, I began also to purchase for my own collection at various times a few old MSS. I obtained six Brahmanical MSS., Nos. 80, 129, 130, 131, 132, 275 from Benares, where I sent my private Paṇdit for about eight months. As he had studied there in the Sanskrit College and possessed many friends, I had great hopes of his success and expected to make a great haul for the Government collection. The mission, however, turned out a complete failure, and I received besides the six MSS. mentioned only two new copies which cost including the agent's pay and his and his servant's travelling expenses nearly 600 Rupies. As it was out of the question that I could charge Government with such a sum, I bore the loss and kept the MSS. Some other Brahmanical MSS., marked Gujarât, I bought in the rains of 1874, when a portion of the library of Mañgalshañkar of Ahmadâbâd came into the market. My supply of Gov[t] money had run out, and the fact that a new grant had been made, had not been notified to me. Later the books were mislaid and I found the parcel only in 1877 when on leave in Europe. I then kept the most valuable ones apart and presented them to Government[1]). Two volumes, containing three birchbark MSS., which I acquired in Kashmir and was allowed to retain by Gov[t] Resolution Edu[l] Dep[t] No. 596, of May 2 1877, are not included in this List. Their contents were presented in 1877 to the India Office Library, to the Royal Asiatic Society and to the Royal Library of Berlin, as I wished specimens of the rare birchbark MSS. to be accessible to students in England and in Germany. The Jaina MSS., which I purchased for myself between 1873 and 1880, are fifteen in number. They are those marked Gujarât. The total of my private purchases during those years amounts including the Kashmirian MSS., to thirty one. Five MSS. in the present list, all modern transcripts were presented to me after my departure from India, No. 160 by the late Dr. Burnell, Nos. 52, 199, 229 by Dr. Thibaut, No. 149 by Dr. Oppert and No. 71 by an unkown donor who sent it to me without any indication of his name.

The above remarks show that the present List I. does not contain all the works which I collected for myself between 1863 and 1866. Those not included here, upwards of one hundred, have been presented at various times between 1868 and 1878 to the Royal Library at Berlin and one to the University Library at Göttingen. As may be seen from the second volume of Professor Weber's Catalogue, the most important among them are a set of the works of the Sânkhâyana Sâkhâ, the texts of and commentaries on the Tattirîya Saṃhitâ, Brâhmaṇa and Âraṇyaka, a Satapatha Brâhmaṇa, a Mahâbhârata and a Harivaṃsa with the commentary of

1) See the Report for 1879 80 p. 3, where, however, a misprint 1877 for 1874 occurs.

Nîlakaṇṭha and the works of the older Âryabhaṭa. The remainder are for the greater part fragments or new transcripts, among which latter, however, are to be found some rare works. In addition to these portions of my old collection I have presented to the Berlin library a number of Jaina books, purchased with the special authorisation of Govt during the years 1873—1877, and collected many others for the same institution against payment. The total of my presents (including the MSS. of my old collection) amounts according to an official list furnished to me, to 177 in 201 vols[1]) and that of the books for which the Library has paid, to 305 in 309 vols.

The history of the latter collection is as follows. After I had been working for some years in Gujarât, I found that the number of MSS. offered for sale, especially of those of the Jainas, was so large that it was impossible to purchase with the funds a my disposal more than a small fraction of them. Moreover, it seemed to me that the acquisition of the majority of them for Government was undesirable, because they contained over and over again the same works which had already been purchased. Knowing that unsalable MSS. in Gujarât usually find their way into the hands of the Borah paper-manufacturers and are destroyed, I informed several friends in Europe and India of the facts and asked them to use the opportunity to add to the stock of MSS. in other libraries. The first to respond to this appeal was Professor Weber, who in 1873 induced the Chief Librarian of the Royal Library at Berlin to obtain from the Prussian Government a special grant for purchasing MSS. and to entrust me with the collection. Before complying with this request, I reported the matter to the Government of Bombay through the Director of Public of Instruction and asked for formal sanction. This was readily accorded by Govt Resolution Edul Dept No. 696 of June 30, 1873 which says "that there appears to H. E. the Governor in Council to be no objection to Dr. Bühler's supplying the Royal Library of Berlin with copies of such sacred works of the Jainas as have already been collected for Government". In accordance with this permission I sent between 1873 and 1877 to Berlin one hundred and fourteen MSS., containing all the Jaina Âgamas with two exceptions[2]), commentaries on the same and a number of works on Jaina Dharma, legends and devotional poetry. During my leave in Europe 1877—1879, I further received from one of the Bombay agents two boxes, filled with Jaina and Brahmanical MSS. which had been rejected as useless by the

1) The total of the MSS. which have come to Berlin through my agency is thus 482. I may add that according to a calculation, made by Professor Weber, it amounts to 506 numbers. Of late, I have added a transcript of Govinda's commentary on Baudhâyana's Dharmaśâstra which was made for me in India from the Grantha MS. of Dr. Burnell's Collection in the India Office.

2) The Piṇḍaniryukti and the Pañchakalpa, the few obtainable MSS. of which I kept for the Govt-Collection.

officials then in charge of the Search, and was asked to sell them in Europe. I fulfilled this request, after, however, carefully examining them and taking away several which afterwards were incorporated in the Deccan College Collection of 1879/80[1]). I then made the collection over to Professor Weber who selected 189 MSS. for the Berlin Library. The remainder, rather more than one hundred, were purchased in a lump by the British Museum. After my return to India in 1879 I furnished two Brahmanical MSS. to the Berlin Library, as stated in my Report for the year.

The second application for MSS. came in 1874 from the Secretary of the Asiatic Society of Bengal, who offered to place into my hands Rs 1.000 for the purchase of Jaina and Brahmanical MSS., not wanted for Bombay. I agreed to undertake the task and applied for Gov[t] sanction which was accorded. But I never heard any thing further about the matter and no practical result followed.

The third application was made by Professor E. B. Cowell who in 1875 expressed the wish to acquire a set of the Jaina Âgamas for the Cambridge University Library. Government sanction for my fulfilling this request and, in general, for purchasing duplicates not required for Bombay was accorded by Resolution Edu[l] Dep[t] No. 888 of August 17, 1875. Between that date and 1877 I furnished Professor Cowell with about 30 numbers.

The fourth request was made in Nov. 1875 by Sir Monier Monier-Williams who was then on tour in India. Owing to a mistake on my part, I believed that I was to collect for the Bodleyan library and obtained the sanction of Gov[t] to that effect by Resolution Edu[l] Dep[t] No. 1478 of December 23, 1875. I learnt only many years later that the MSS. were to be kept by Sir M. Monier-Williams. The books furnished to him were between 30—40 in number and all referred to Jaina literature.

A fifth request was made to me verbally in 1878 by the late Mr. A. Regnier who wished to have a set of the Saṃhitâs of the four Vedas for the Library of the Institut de France. The Government of Bombay sanctioned my presenting these works by Resolution Edu[l] Dep[t] No. 1280 of October 20, 1879, and I accordingly sent, copies of the Ṛigveda, White Yajurveda, Sâmaveda and Atharvaveda Saṃhitâs.

In addition I have procured copies of a few works, particularly wanted, for the late Dr. J. Muir, for Professor Whitney, for Dr. Kielhorn and Professor Jacobi. The last named scholar acquired also at Bikanêr, while on tour with me a good collection of Jaina books, a list of which has been published in this Journal, vol. 33 p. 693. He very courteously asked for my permission, which I readily gave, as I was unable to take more than a small fraction of the heaps of MSS. which the Bikanêr Dalâls brought every day to our tents. When

1) See Report of 1879/80 p. 3.

later in 1877 I saw his MSS. in Europe, I found among them an illustrated copy of the Kalpasûtra which, I thought, should have gone to the Gov^{t} collection. At my suggestion he presented it afterwards to the India Office Library and thus kindly rectified an oversight of mine. In 1880 Professor Minayeff purchased with my permission from one of the Agents a number of Jaina works which I had refused and in earlier years some native friends availed themselves with my knowledge and consent of the services of the Gov^{t} Agents for similar purposes. My acquisitions for the Governments of Bombay and India amount to, 201 [1]) in 1866/68, 21 in 1868/69 [2]), 135 in 1869/70 [3]), 57 in 1870/71 [4]), 422 in 1871/72, 200 in 1872/73, 289 in 1873/74, 54 in 1874/5 [5]), 838 in 1875/77, 428 in 1879/80, 231 in 1880/81, or in all 2876.

The effect of the purchases, made in my time, on the resources of the libraries of Gujarât, Râjputânâ and the Central Indian Agency has been hardly appreciable. In 1883 Dr. Bhâṇḍârkar reported that the number of the MSS. in Deccan College had risen to 4482, and the published lists show that the greater portion of the additions came from the districts just mentioned. In 1884 he reported 326 further purchases from the same provinces. Moreover, Dr. Peterson drew from the same source 301 MSS. in 1882/83, 367 in 1883/4, and 657 in 1884/5. Finally, I have received private information that, since the last dates of the two scholars' Reports, about 2,500 MSS. more from Gujarât and the neighbourhood have come into their hands, and that even now there is no difficulty in obtaining single works, or even, whole libraries. The Bombay collections are already at present the largest in the world, and if the Search is further continued and conducted as energetically as hitherto, the number of the MSS. may be easily doubled or even trebled.

I. A classified List of my private collection of Indian MSS. [6]).

A. Vedas.

Taittirîya Brâhmaṇa, ashṭaka I, accents marked, fols. 92, ll. 9, no date, Puṇa (Nro. 1).

1) List II, deposited in Elphinstone College.

2) During three months, Dec. 24, 1868 to March 31, 1869.

3) During seven months, April 1 to Nov. 6 1869; 120 are deposited in Deccan College, fifteen in Elphinstone College.

4) During five months, Nov. 4, 1870 to March 31, 1871.

5) The allotment of the grant had not been notified to me.

6) The number of lines refers to the lines on each page. 'No date' means that the MS. is of uncertain age, 'N. C.' that the copy has been made for me. The towns and provinces mentioned are those where the MSS. have been purchased or copied. The numbers, placed between brackets, are the official ones.

The same, ashṭaka II, accents marked, fols. 149, ll. 9, Śaka 1714, Puṇa (Nro. 2).
Maitrâyaṇîya Saṃhitâ, kâṇḍas I—IV, fols. 87, 72, 107, 143, ll. 7, N. C.; the Nâsik MS. B of Dr. von Schröder's edition (Nro. 3).
Maitrâyaṇîya Upanishad, fols. 17, ll. 9, N. C. Nâsik (Nro. 4).
Vâjasaneyi-Saṃhitâ, adhy. I—XX, accents marked, fols. 132 (9—10, 72, 119—125 missing) ll. 8, Saṃvat 1580, Bombay (Nro. 5). 5
Śâṅkhâyana Brâhmaṇa, fols. 77, ll. 9, N. C. Saṃvat 1921, Puṇa (Nro. 6).
Sâmaveda, pûrvasaṃhitâ, padapâṭha, accents marked, fols. 57, ll. 7, Saṃvat 1711, Bombay (Nro. 7).

B. Vedâṅgas with the Commentaries and Prayogas [1]).

Atipavitreshṭihautraprayoga according to the Bhâradvâja Sû., fols. 6, ll. 12, no date, Puṇa (Nro. 8).
Anuvâkânukramaṇî of the Ṛigveda, fols. 2, ll. 14, no date, Puṇa (Nro. 9).
Âpastambîya Gṛihyasûtra, fols. 20, ll. 8—9, N. C., Śaka 1786, Nâsik; MS. A of Dr. Winternitz's edition (Nr. 10). 10
Âpastambîya Piṇḍapitṛiyajña, fols. 7, ll. 7—8, N. C. Nâsik (Nro. 11).
Âśvalâyanîya Gṛihyasûtra, fols. 38 (25—34 missing) ll. 8—9, no date, Puṇa (Nro. 12).
The same, fols. 24, ll. 8—9 N. C. Puṇa (Nro. 13).
The same with the commentary of Nârâyaṇa, fols. 118, ll. 7, N. C. Śaka 1785, Puṇa (Nro. 14).
Âśvalâyanîya Yâjñikapaddhati, fols. 56, ll. 14, no date, Puṇa (Nro. 15). 15
Âśvalâyanîya Śrautasûtra, pûrvashaṭka, fols. 103, ll. 8, no date, Puṇa (Nro. 16).
The same, uttarashaṭka, fols. 63, ll. 8, Śaka 1743, Puṇa (Nro. 17).
Âśvalâyanîya Śrautasûtravṛitti by Nârâyaṇa, fols. 191, ll. 7—8, no date, Puṇa (Nro. 18).
Kuṇḍanirmânaślokâḥ with a Vivṛiti by the author of the original, Râma-Vâjapeyin, fols. 32, ll. 11—13, no date, Puṇa (Nro. 276).
Gobhilagṛihyapaddhati, Subodhinî, fols. 16 (first missing) ll. 16, no date (Nro. 4). 20
Gṛihyakârika on the Âśv. Gṛi. Sû. by Bhaṭṭa Kumârilasvâmin, fols. 61, ll. 8, Śaka 1671, Puṇa (Nro. 19).
Gṛihyapaddhati, by Vâsudeva Dîkshita, fols. 66, ll. 8—10, Saṃvat 1674, Puṇa (Nro. 20).
Charaṇavyûha, fols. 4, ll. 9, no date Bombay (Nro. 22).

1) The Dharmasûtras stand under Dharma.

Charaṇavyûhabhâshya, fols. 16, ll. 7, no date Bombay (Nro. 23).

25 Chhandogapariśishṭa or Karmapradîpa, with the commentary of Nârâyaṇa, fols. 135, ll. 9., N. C. Benares (Nro. 24).

Jyotishṭomaprayoga according to the Hir. Sû., fols. 47 (1—2 missing) ll. 12—13, no date, Puṇa (Nro. 25).

Pâkayajñanirṇaya according to the Âp. Gṛi. Sû. by Chandraśekhara, son of Umâpati, fols. 116, ll. 9, Śaka, 1684, Puṇa (Nro. 26).

Pâṇinîya-Śikshâvyâkhyâ, fols. 7, ll. 13, Śaka 1775, Bombay (Nro. 27).

Pâraskara Gṛihyasûtra, fols. 24, ll. 11—13, no date, Puṇa Nro. 28).

30 The same, I—II. 11, fols. 19, ll. 33, N. C. from Nro. 160/2043 Govt Coll. Madras, Grantha characters (Nro. 29.)

Pratihârasûtra, fols. 5, ll. 11, incomplete, no date, Puṇa (Nro. 30).

Prayoga of Gṛihya rites according to Âp., incomplete, pp. 15, ll. 33. N. C. from Nro. 1406/103 Govt Coll. Madras, Grantha characters (Nro. 31).

Prayogasâra on the Darśapûrṇamâsa sacrifices, by Keśavasvâmin, fols. 44, ll. 9—11, Śaka 1577, Puṇa (Nro. 319).

Prâyaśchittapradîpa for Śrauta sacrifices according to Baudh., fols. 156, ll. 8, Śaka 1623, Puṇa (Nro. 32).

35 Baudhâyanîya Gṛihyasûtra with the Pariśishṭas, fol. 155, ll. 8 N. C. from a MS. the leaves of which were in disorder, Puṇa (Nro. 33).

Baudhâyanîya Śrautasûtra, Darśapûrṇamâsaprak. and Kârikâsaṃgraha, fols. 15, ll. 10, Śaka 1654, Puṇa (Nro. 34).

Mânava Gṛihyasûtra, Purusha I fols. 14, śl. 350, Purusha II. fols. 17, śl. 325., N. C. Śaka 1786, Nâsik (Nro. 36).

Mânava Gṛihyasûtrabhâshya, Pûraṇavyâkhyâ, by Ashṭâvakra, Pur. I fols. 64, śl. 1350, Pur. II. fols. 41, śl. 963 N. C. Śaka 1786, Nâsik (Nro. 37).

Mânava Gṛihyapariśishṭas, containing Pratigrahakalpa, Mûlajâtaśânti, Yamalaśânti, Âśleshâvidhi, Pravarekṛitaśânti, Rudrajapa, fols. 8, śl. 180, N. C. Nâsik (Nro. 38).

40 The same, Śrâddhakalpa, fols. 4, śl. 100, N. C. Nâsik (Nro. 40).

Mânava Śrautasûtra, Anugrahika, fols. 13, śl. 225, N. C. Nâsik (Nro. 35).

The same, Ishṭikalpa, fols. 29, ll. 7 N. C. Nâsik (Nro. 43).

The same, Chayana, Vâjapeya, Prâyaśchitti, Pravargya, Râjasûya, Agnishṭoma, Ishṭikalpa, fols. 153 (40 + 38 + 49 + 26) ll. 9 N. C. Nâsik (Nro. 44).

The same, Pravarâdhyâya. fols. 9, śl. 200 N. C. Nâsik (Nro. 39).

The same, Prâksoma, fols. 48, ll. 9 N. C. Nâsik (Nro. 45). 45

The same, Śulba, Khaṇḍas I—IV, Uttareshṭaka, Khaṇḍas 1—V, (a Vaishṇava forgery in verse) fols. 12, śl. 315, N. C. Nâsik (Nro. 41).

The same, Bhâshya on Śulba Kh. I—IV, by Saṅkara, son of Nârada fols. 31, śl. 750, N. C. Śaka 1787, Nâsik (Nro. 42).

The same, Bhâshya by Kumâra Bhaṭṭa, fols. 98, śl. 2231, N. C. Nâsik, agrees exactly with Professor Goldstücker's facsimile (Nro. 46).

The same, Śrautasûtravṛitti by Miśra Bâlakrishṇa, on the Prâksoma Adhy. I—VI. 3, fols. 63, ll. 8, N. C. Nâsik (Nro. 47).

Vimalodayamâlâ, a commentary on the Âśv. Gṛi. Sû, by Jayantasvâmin, fols. 43 (4 and 6 missing) ll. 9 N. C. Benares, the date Śaka 1729 is that of the original (Nro. 48). 50

Vedâṅgas, Śikshâ, Jyotisha, Chhandaḥ, fols. 24, ll. 7, incomplete, no date, Bombay (Nro. 49).

Śâkalakârikâ, fols. 84, ll. 7—9, incomplete, N. C. Benares (Nro. 50).

Śaunakakârikâ, fols. 101, ll. 9, N. C., Puṇa, the date Śaka 1711 is that of the original (Nro. 51).

Śrautakârikâ by Gopâla according to Baudh., fols. 76, ll. 8—10, Śaka 1742, Puṇa (Nro. 52).

Somahautra, or Somasaṃkshepahautra, fols. 32, ll. 9—11, Śaka 1688, Puṇa (Nro. 53). 55

Somahautraprayoga, or Agnishṭomahautra, fols. 35, ll. 11—13, no date, Puṇa (Nro. 54).

Hiraṇyakeśi-Gṛihyasûtra, fols. 51, ll. 9 Śaka 1733, Puṇa (Nro. 55).

The same with the commentary of Mâtṛidatta, fols. 89, ll. 10, no date, Puṇa (Nro. 56).

Hiraṇyakeśi-Śrautasûtravyâkhyâ, fols. 10, ll. 11, in complete, no date, Puṇa (Nro. 57).

C. *Purâṇas.*

Tulâkâverimâhâtmya, from the Agnip., fols. 96, ll. 15 no date. Bombay (Nro. 58). 60

Dvârikâmâhâtmya, fols. 79, ll. 9, no date, Bombay (Nro. 59).

Dharmâraṇya, from the Padmap., incomplete, pp. 188, ll. 18, N. C. from the MS. of Nilkaṇṭh Raṇchhoḍ Ahmadâbâd (Nro. 60).

Nâgarakhaṇḍa from the Skandap., fols. 455, ll. 15, N. C. Saṃvat 1936, Jûnâgaḍh (Nro. 61).

Sarasvatîmâhâtmya from the Sarasvatip., fols. N. C. Puṇa (Nro. 226).

D. Poetry.

I. Kâvyas and Champûs.

65 Amaruśataka, vv. 1—95, with the ṭîkâ of Ravichandra, no date (Nro. 62).

Âryâsaptaśatî by Govardhanâchârya, p.p 57, ll. 16, N. C. Saṃvat 1931, Surat (Nro. 63).

Kaviguhya, or Kavirahasya, or Apaśabdâbhâsâkhya Kâvya by Halâyudha with the commentary of Ravidharman, fols. 28, ll. 15, no date, Bombay (Nro. 118).

Kîrtikaumudî by Someśvara pp. 132 (first missing) ll. 16, N. C. from Col. J. Watson's MS., Surat, the MS. A of Prof. Kâthvâṭe's edition (Nro. 64).

Krîḍâvalî by Pogâ [Yogâ]nanda, son of Kâlidâsa, with a ṭîkâ, fols. 17, ll. 8—10, no date, Bombay (Nro. 65).

70 Chaṇḍikâśataka by Bâṇabhaṭṭa pp. 41, ll. 18, N. C. from the MS. Deccan College Coll. Surat (Nro. 66).

Darpadalana by Kshemendra, fols. 14, ll. 12 N. C. Kashmir (Nro. 67).

Nṛisiṃhachampû by Keśava, fols. 17, ll. 8—9, Saṃvat 1731, Bombay (Nro. 68).

Pârijâtaharaṇachampû by Kṛishṇa, pp. 57, ll. 16 N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 69).

Bâbakhânacharita by Rudrakavi, fols. 21, ll. 8, N. C. Bombay (Nro. 70).

75 Bṛihatkathâ by Kshemendra incomplete, N. C. from the MS. of the Deccan College Coll. 1872/73 (Nro. 71).

Madhurâmlakâvya by Bhâskara, fols. 12, ll. 7, N. C. Bombay (Nro. 72).

Mâdhavânala, śṛiṅgârakâvya, by Ânanda fols. 15, ll. 10, no date, Puṇa (Nro. 73).

Mâhishaśataka by Bâlakavi, fols. 20, ll. 7 N. C Saṃvat 1929 Surat (Nro. 74).

Râmachandracharita by Nârâyaṇa Dîkshita, uchchvâsas I—V, incomplete fols. 43, ll. 16—18 N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 75).

80 Râmacharita by Abhinanda, fols. 103 (1—6 missing) ll. 12—16, no date, Benares (Nro. 76).

Râmâryâ by Mahâmudgalasûri, fols. 10, ll. 7, no date, Bombay (Nro. 71).

Śiśupâlavadha with the Sâraṭîkâ, called Saṃdehavishaushadhi by Vallabha on sargas VIII. 12—XIII. 43, fols. 152—252, Surat (Nro. 78).

Setubandha by Kâlidâsa, with a Sanskrit commentary, I. 1—41, fols. 9, ll. 16—17, no date, Gujarat (Nro. 79).

Harilîlâ by Vopadeva, fols. 8, ll. 10, no date, Puṇa (Nro. 80).

II. Fables and Tales.

Kâdambarî, pûrvârdha by Bâṇabhaṭṭa, fols. 180 (first missing) Saṃvat 1735, uttarârdha by his son [Bhûshaṇa bhaṭṭa] fols. 181—272, ll. 10, Saṃvat 1735, Gujarât (Nro. 81). 85

Kâdambarîkathâsâra by Abhinanda, pp. 89, ll. 16, N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 82).

Daśakumâracharita by Daṇḍin, pûrvapîṭhikâ [not the printed one] in 3 uchchhvâsas and uchchhvâsa I of the text, fols. 15 (6 missing) ll. 11 N. C. Puṇa (Nro. 83).

The same, of uchchhvâsa VI, VII and part of VIII. N. C. Puṇa (Nro. 84).

Pañchatantra, fols. 167, ll.   N. C. Puṇa (Nro. 85).

The same, from end of I—V, fols. 41, ll. 16, Saṃvat 1804., Śaka 1669 Puṇa (Nro. 86). 90

The same, parts of II, and III. fols. 55, ll. 11, no date, Puṇa (Nro. 87).

The same, complete, fols. 82, ll. 15—19, Saṃvat 1830, Śaka 1695, Puṇa (Nro. 88).

The same, fols. 119 (2—53 missing) ll. 15, no date, Puṇa (Nro. 89).

The same, fols. 35, ll. 17, Saṃvat 1747, Puṇa (Nro. 90).

Pañchatantrî, the southern redaction, fols. 45, ll. 9, N. C. transcribed from the Telugu, Bombay; the MS. D. of Dr. Haberlandt's edition (Nro. 320). 95

Vetâlapachavîsî, fols. 25, ll. 17, Saṃvat 1814, Puṇa (Nro. 91).

Śrîharshacharita by Bâṇabhaṭṭa, pp. 320, ll. 17—18, N. C. from the MS. of Nîlkaṇṭh Raṇchhoḍ, (Ahmadâbâd) Surat (Nro. 92).

III. Dramas.

Anaṅgabrahmavidyâvilâsabhâṇa, by Varadâchârya pp. 39, ll. 31, N. C. from Nro. 515 Govt Coll. Madras (Nro. 93).

Chaṇḍîvilâsanâṭaka by Daridrarudra, fols. 23, ll. 9, Saṃvat 1915, Bombay (Nro. 94).

Jânakîpariṇayanâṭaka by Chokkanâtha, fols. 93, ll. 8—9, Bombay (Nro. 95). 100

Palâṇḍumaṇḍanaprahasana, pp. 15, ll. 18, N. C. Surat (Nro. 96).

Pârvatîpariṇayanâṭaka, by Bâṇabhaṭṭa, fols. 67, ll. 17, N. C. Saṃvat 1932, Surat; used for Dr. K. Glaser's edition (Nro. 97).

Prabodhachandrodayanâṭaka by Kṛishṇamiśra, fols. 28, ll. 15, Saṃvat 1825, Bombay (Nro. 98).

The same with the Prakâśa by Râmadâsa Dîkshita, fols. 82, ll. 10—12, no date, Bombay (Nro. 99).

105 Mâlavikâgnimitranâṭaka by Kâlidâsa, pp. 67, ll. 16, N. C. Saṃvat 1931, Surat (Nro. 100).
Mṛigâṅkalekhanâṭaka by Viśvanâthadeva, pp. 40, ll. 16—18 N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 101).
Ratnâvaliṭippaṇa by Bhîmasena, pp. 38, ll. 15, N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 102).
Vasantatilakabhâṇa by Varadâchârya, pp. 30, ll. 31, N. C. from Nro. 515 Govt Coll. Madras (Nro. 103).
Vasantikânâṭikâ by Râmachandra, pp. 47, ll. 16, N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro 104).
110 Vikramorvaśîṭîkâ by Raṅganâtha, pp. 119, ll. 16, N. C. Surat (Nro. 105).
Vinodaraṅgaprahasana by Sundaradeva, fols. 55, ll. 16 N. C. Samvat 1930, Surat (Nro. 106).
Veṅkaṭeśaprahasana, by Veṅkaṭeśvara fols. 23, ll. 31 N. C. from Nro. 515. Govt Coll. Madras. (Nro. 107).
Śriṅgârarasodaya, a miśrabhâṇa by Liṅgaguṇṭamarâma, fols. 29, ll. 31 N. C. from Nro. 515 Govt Coll. Madras (Nro. 108).

E. Alaṃkâraśâstra.

Alaṃkârakaustubha by Viśveśvara, s. of Lakshmîdhara, fols. 232, ll. 8 N. C., Surat (Nro. 109).
115 Alaṃkârachandrikâ by Vaidyanâtha, fols. 123, ll. 11, no date, Bombay (Nro. 110).
Alaṃkârachûḍâmaṇi by Hemachandra, fols. 291, ll. 14—18, N. C. Surat (Nro. 111).
The same, fols. 45 (first missing, many damaged) Saṃvat 1381 (?) Bombay (Nro. 112).
The same, fols. 79, ll. 10, no date, Gujarât (113).
Alaṃkâramañjarî by Trimalabhaṭṭa, fols. 4, ll, 11 Śaka 1575, Puṇa (Nro. 114).
120 Udbhaṭâlaṃkâravṛitti by Indurâja, pp. 163, ll. 14, N. C. Saṃvat 1930 from the MS. Deccan College Coll. 1873/74, Surat (Nro. 115).
Auchityavichâracharchâ by Kshemendra, (written continuously with the next, N. C. from the MS. Deccan College Coll. 1879/80, Ahmadâbâd (Nro. 116).
Kavikaṇṭhâbharaṇa by Kshemendra, pp. 71, ll. 16—17 N. C. from the MS. Deccan College Coll. 1879/80, Ahmadâbâd, used by Dr. Schönberg for his analysis of the work (Nro. 117).
Kâvyakalpalatâ, Kaviśikshâvṛitti, by Amarachandra, fols. 56, ll. 17—18, no date, Gujarât (Nro. 119).
Kâvyâlaṃkâra by Rudraṭa, fols. 40, ll. 12 N. C. from the MS. Deccan College Coll. 1875/77 (Nro. 120).
125 Kâvyâlaṃkârasûtravṛitti by Vâmana, fols. 108, ll. 15, N. C. Saṃvat 1930 Surat (Nro. 121).

Chandrâloka by Jayadeva, with the Prakâśa of Pradyotanâchârya, fols. 39, ll. 15 N. C. Surat (Nro. 122).

Nâṭakaparibhâshâ by Siṅgadharaṇîsena, pp. 19, ll. 31, from. MS. 515 Gov[t] Coll. Madras (Nro. 123).

Nâṭyaśâstra by Bharata, fols. 643, ll. 18, N. C. from the MS. Deccan College Coll. 1873/74 (Nro. 124).

Paddhati by Śârṅgadhara, fols. 226, ll. 10—12, [and two fragments fols. 2—3, fols. 4—5) Saṃvat 1843 Benares (Nro. 125).

Ratnadarpaṇa, Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇavivaraṇa, Par. I—III fols. 141, ll. 10, no date Benares (Nro. 126). 130

Râmachandrachandrikâ by Indrajila, fols. 232, ll. 17—18 N. C. Bombay, the date Saṃvat 1768 is that of the original Nro. 127).

Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa by Bhoja, fols. 1—28, ll. 7, N. C., fols. 1—2 and 21—156, ll. 11—13 old, no date Benares (Nro. 128).

The same, Par. II. fols. 39, ll. 10—14. no date, Benares (Nro. 129).

F. Metrics.

Chhandaḥśâstravṛitti, Mṛitasaṃjîvanî, by Halâyudha, fols. 33, ll. 13, no date, Puṇa (Nro. 130).

G. Vyâkaraṇa.

Akhyâtachandrikâ, or Ekârthâkhyadîpikâ by Bhaṭṭa Malla fols. 46, ll. 7 N. C. Puṇa (Nro. 131). 135

Uṇâdivṛitti by Ujjvaladatta, incomplete pp. 134, ll. 16 N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 132).

Kâśikâvivaraṇa by Jayâditya and Vâmana, fols. 301, ll. 19 N. C. Saṃvat 1921, Benares (Nro. 133).

Jainendravyâkaraṇa by Pûjyapâda, pp. 28, ll. 31 N. C. from MS. 1073/1461 Gov[t] Coll. Madras (Nro. 134).

Dhâtupratyayapañchaka, pp. 24, ll. 33, N. C. from MS. 408/1875 Gov[t] Collection Madras (Nro. 135).

Mahâbhâshya by Patañjali, with the Pradîpa of Kaiyaṭa, vol. I. Adhy. I. fols. 373, ll. 10—12, Saṃvat 1844; 140
vol. II, Adhy. II. fols. 138, ll. 9 -17, Saṃvat 1845 and Adhy. III. fols. 118 ll. 13—16 no date; vol. III, Adhy. IV. fols. 137, ll. 11—13 and Adhy. V. fols. 105. ll. 10—12, no date. vol. IV. Adhy. VI, fols. 204 (164—165 missing) ll. 7—15, Adhy. VII. fols. 101 (first missing) ll. 13—15 and Adhy. VIII. fols. 72, ll. 10—17, no dates, Puṇa; the MS. B of Dr. Kielhorn's edition (Nro. 137).

Śabdânuśâsanavṛitti by Hemachandra, Adhy. VIII. 1—3 fols. 27 (first missing) ll. 15, no date Bombay (Nro. 140).

Śabdenduśekhara by Nâgeśa on Siddh. Kau. I. pp. 1—160 and pp. 264—316 (Calcutta edition) fols. 162 and 42, no date Puṇa (Nro. 139).

Sâkaṭâyana Vyâkaraṇa,
a) Prakriyâsaṃgraha by Abhayachandrasiddhânta-sûri, pp. 194, ll. 33;
b) Paribhâshâḥ pp. 195—196, both N. C. from MS. 1072/1453 Govt Coll. Madras (Nro. 135).

Śâkatâyana Vyâkaraṇa,
a) Rûpasiddhi fols. 127,
b) Liṅgânuśâsana and Taddhitaprakaraṇa, incomplete, fols. 129—149;
c) Sûtras I. 1. 1 — I. 3. 42 with the Sampûrṇalakshaṇâ Vṛitti by Yakshavarman, fols. 149—177 and fols. 197 b l. 10—211.
d) The same with a fragment of another commentary, fols. 177 — 197 b l. 9; all four N. C. from a MS. Govt Coll. Madras (Nro. 138).

145 Śâkaṭâyana Vyâkaraṇa,
a) Uṇâdisûtrapañchapâdî, fols. 15;
b) Dhâtupâṭha vivaraṇa, fols. 40, both N. C. from a MS. Govt Coll. Madras (Nro. 141).

Śâkaṭâyana Vyâkaraṇa,
a) Dhâtupâṭhavivaraṇa, fols. 81 }
b) Uṇâdisûtrapañchapâdî, fols. 25} Grantha characters,
N. C. from a MS. Govt Coll. Madras (Nro. 142).

Śâkaṭâyana Vyâkaraṇa,
a) Gaṇapâṭha, b) Uṇâdisûtrâṇi, c) Avyaya, d) Paribhâshâḥ e) Liṅgânuśâsana, f) Dhâtupâṭha, g) Sûtrapâṭha, Adhy. I—III. complete, IV incomplete, fols. 39, ll. 32, N. C. from Nro. 232/2352 Govt Coll. Madras (Nro. 143).

H. Koshas.

Amarakosha with the commentary of Bhânudîkshita, Kâṇḍa II, fols. 346, no date, Puṇa (Nro. 144).

Vaijayantî, pp. 114, ll. 22 and fols. 49—109, ll. 18, N. C Madras (Nro. 145).

J. Dharma.

I. Dharmasûtras.

150 Âpastambîya Dharmasûtra, fols. 57, ll. 16, N. C. Nâsik, the MS. N. of my edition (Nro. 152).

The same, fols. 34, ll. 10, no date, Puṇa; the MS. P of my edition (Nro. 153).

The same with the Ujjvalâ Vṛitti by Haradatta, fols. 282, ll. 7—9, N. C., Śaka 1786, Nâsik (Nro. 154).

Gautamîya Dharmaśâstra, fols. 14, ll. 12 N. C. Puṇa (Nro. 165).

The same, with the Mitâksharâ Vṛitti by Haradatta, fols. 77, ll. 27, N. C. from MS. Nro. 93 Asiatic Soc. Calcutta, (Nro. 166).

The same with the same, fols. 105, ll. 9—15, Śaka 1754, Puṇa (Nro. 167). 155

Baudhâyanîya Dharmaśâstra, fols. 21, ll. 34 N. C. from Nro. 610/1429 Gov^t Coll. Madras (Nro. 191).

The same, Praśna I—IV. 7. 9. pp. 52, ll. 33 N. C. from 610/1219 Govt Coll. Madras; Grantha characters (Nro. 192).

The same, fols. 42, ll. 10, no date, Puṇa (Nro. 193).

The same, fols. 76, ll. 7, N. C. from Dr. Haug's Gujarât MS., Bombay (Nr. 194).

The same with the Vivaraṇa by Govindasvâmin, fols. 162, ll. 11—19 N. C. from a Tanjore MS.; Telugu characters (Nro. 195). 160

Vâsishṭha Dharmaśâstra, Adhy. 28½, fols. 18, ll. 14 from Mr. Bhâû Dâjî's MS., Bombay (Nro. 211).

Vishṇusmṛiti with the Vaijayantî Ṭîkâ by Nandapaṇḍita, fols. 239, ll. 15—18, Śaka 1775, Puṇa; MS. V4 of Professor Jolly's edition (Nro. 220).

Hiraṇyakeśi-Dharmasûtra with the Ujjvalâ Vṛitti by Mahâdeva, incomplete, fols. 71, ll. 17—19, N. C. Puṇa (Nro. 257).

II. Secondary Smṛitis.

Aṅgiras-, fols. 6, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 146).

Atri-, fols. 6, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 147). 165

Atri-, fols. 5, ll. 12, no date, Bombay (Nro. 148).

Atri-, fols. 33, ll. 7, N. C. Puṇa (Nro. 149).

Âpastamba-, 10 Adhy., fols. 10, ll. 9, Puṇa (Nro. 151).

Âśvalâyana-, fols. 81, ll. 9, N. C. Puṇa; the date Śaka 1715 is that of the original (Nro. 156).

Uśanas-, 7 Adhy., fols. 7, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 158). 170

Uśanas-, fragment, fols. 2, ll. 12, N. C. Puṇa (Nro. 159).

Uśanas-, fols. 4, ll. 14, Śaka 1760, Puṇa (Nro. 160).

Kapila-, fols. 22, ll. 27, N. C. from Nro. 131 Asiatic Society, Calcutta (Nro. 161).

Kokila-, fols. 10, ll. 11, N. C. Bombay (Nro. 162).

Kokila-, fols. 12, ll. 9—10, N. C. Puṇa (Nro. 163). 175

Gautama-, fols. 16, ll. 25, N. C. from Nro. 148 Asiatic Soc. Calcutta (Nro. 146).

Chaturviṃśati-, fols. 19, ll. 12, N. C. Puṇa (Nro. 169).

Daksha-, fols. 10, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro. 171).

Daksha-, fols. 11, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro. 172).

Nârada-, fols. 107, ll. 17, N. C. Surat (Nro. 176). 180

Nârada-, fols. 19, ll. 28, N. C. Calcutta (Nro. 177).

Nârada-, with the Bhâshya of Asahâya, revised by Kâlyâṇabhaṭṭa, fols. 113, ll. 9, N. C. Saṃvat 1936 from the MS. Deccan College Coll. 1874/75 (Nro. 178).

Parâśara-, fols. 22, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 180).

Parâśara (laghu)-, fols. 20, ll. 12, N. C. Bombay (Nro. 181).

185 Parâśara-, with the Mâdhavîya Vyâkhyâ, fols. 611, ll. 10, N. C., Śaka 1787 from Mr. Bhâû Dâji's MS. Bombay (Nro. 183).

The same, adhy. I, fols. 138, ll. 10, Saṃvat 1667, Puṇa (Nro. 184).

Parâśara (Bṛihat) Suvrataproktâ Saṃhitâ, fols. 107, ll. 12, N. C. Bombay (Nro. 182).

Budha-, fols. 2, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 187).

Bṛihaspati-, fols. 6, ll. 9, N. C. Śaka 1786, Bombay (Nro. 188).

190 Bṛihaspati-, fols. 5, ll. 7, no date, Puṇa (Nro. 189).

Bṛihaspati (laghu)-, fols. 3, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 190).

Bhâradvâja-, fols. 29, ll. 29, N. C. Calcutta (Nro. 196).

Bhojanakî-, fols. 10, ll. 13, N. C. Saṃvat 1922, Benares (Nro. 197).

Manu-, with the Bhâshya by Medhâtithi, adhy. I. 118—IV. 2, fols. 221, ll. 11, N. C. Bombay (Nro. 200).

195 Manu- with the same, adhy. I—II. 11 fols. 46, IV, fols. 46, V. fols. 45, VI. X. XI, fols. 98, XII, fols. 34, N. C. Puṇa (Nro. 320).

Yama-, fols. 6, ll. 10 N. C. Puṇa (Nro. 203).

Yama-, fols. 5, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 204).

Yâjñavalkya-, with the Nibandha by Aparâdityadeva, Vyavahârâdhyâya, pp. 359, ll. 16—17, N. C. from the MS. Deccan College Coll. 1873/74 (Nro. 202).

Yâjñavalkya-, with the Pratîtâksharâ Vṛitti by Nandapaṇḍita on Vijñâneśvara's Mitâksharâ on adhy. I, incomplete fols. 104, ll. 9, N. C. 1881, Benares (Nro. 185).

200 Yâjñavalkya-, with the Lakshmîvyâkhyâna or Bâlambhaṭṭaṭîkâ by Lakshmîdevî Pâyaguṇḍe on the Vyavahârâdhyâya of V.'s Mitâksharâ, fols. 453, ll. 8—9, N. C. from the MS. of Nîlkaṇṭh Raṇchoḍ (Ahmadâbâd) Surat (Nro. 206).

Yâjñavalkya-, with the Subodhinî by Viśveśvara on the Vyavahârâdhyâya of the Mitâksharâ, fols. 136, ll. 8, N. C. Puṇa (Nro. 207).

Yâjñavalkya-, with another copy of the same fols. 129, ll. 9, Saṃvat 1848, Puṇa (Nro. 248).

Likhita-, fols. 3, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 207).

Likhita-, fols. 2, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro. 208).

205 Likhita-, fols. 5, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro. 209).

Lohita-, fols. 16, ll. 27, N. C. from Nro. 181 Asiatic Soc. Calcutta (Nro. 210).

Vasishṭha-, 10 Adhy., pp. 48 ll. 34, N. C. from Nro. 370 Gov^t Coll. Madras, Grantha characters (Nro. 212).
Vasishṭha-, 9 Adhy. fols. 22, ll. 34, N. C. from Nro. 97/1135 Gov^t Coll. Madras (Nro. 213).
Vasishṭha-, incomplete fols. 25, ll. 27, N. C. from Nro. 148 Asiatic Soc. Calcutta (Nro. 215).
Viśvâmitra-, 10 Adhy., fols. 11, ll. 27, N. C. Calcutta (Nro. 217). 210
Vishṇu-, (laghu), fols. 4, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 218).
Vishṇu-, (laghu), fols. 4, ll. 12, N. C. Puṇa (Nro. 219).
Vyâghrapâda-, fols. 19, ll. 12, N. C. Saṃvat 1930, Surat (Nro. 225).
Vyâsa-, (laghu), fols. 3, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro. 226).
Vyâsa-, fols. 9, ll. 11, N. C. Bombay (Nro. 227). 215
Vyâsa-, or Vaiyâsikî Saṃhitâ, 16 adhy. fols. 74, ll. 8, N. C. Puṇa; the date Saṃvat 1844, Śaka 1709, is that of the original (Nro. 228).
Śaṅkha-, fols. 3, ll. 8—10, N. C. Puṇa (Nro. 229).
Śaṅkha-, (bṛihat), 18 Adhy. fols. 13, ll. 12, Saṃvat 1827, Puṇa (Nro. 230).
Śaṅkha-, (bṛihat or vṛiddha), 18 Adhy., fols. 17, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 231).
Śaṅkha-, (laghu), fols. 4, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro 232). 220
Śâṇḍilya-, 5 Adhy., fols. 15, ll. 34, N. C. from Nro. 97/1135 Gov^t Coll. Madras (Nro. 233).
Śâtâtapa-, (vṛiddha), fols. 3, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 234).
Śâtâtapa-, (vṛiddha), fols. 7, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 235).
Śâtâtapa-, (vṛiddha), fols. 3, ll. 10, N. C. Puṇa (Nro. 236).
Śaunaka-, (laghu) incomplete, fols. 8, ll. 10, no date, Puṇa (Nro. 239). 225
Saṃvarta-, fols. 8, ll. 11, no date, Puṇa (Nro. 242).
Saṃvarta-, fols. 12, ll. 8, N. C. Puṇa (Nro. 243).
Saptarshimata-, fols. 23, ll. 27, N. C. from Nro. 128 Asiatic Soc. Calcutta (Nro. 245).
Hârîta-, fols. 11, ll. 6, N. C. 1881 Benares (Nro. 253).
Hârîta-, fols. 6, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 254). 230
Hârîta-, fols. 4, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 255).
Hârîta-, (bṛihat), 8 Adhy. fols. 116, ll. 11—12, N. C. Bombay (Nro. 256).

III. Nibandhas or Digests.

Âchâramayûkha by Nîlakaṇṭha, fols. 58, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 150).
Âśauchanirṇaya by Bhaṭṭojî Dîkshita, fols. 23, ll. 12, no date Puṇa (Nro. 155).
Utsargamayûkha by Nîlakaṇṭha, fols. 26 (20–25 missing) ll. 11 Saṃvat 1819 Śaka 1684, Bombay (Nro. 157). 235

Chaturvargachintâmaṇi, Dânakhaṇḍa, by Hemâdri, fols. 552, ll. 10, Saṃvat 1816 Puṇa (Nro. 168).

Jâtiviveka by Gopînâtha, fols. 12 ll. 11, N. C. Bombay (Nro. 170).

Dânamayûkha by Nîlakaṇṭha fols. 194, ll. 10, no date Puṇa (Nro. 170).

Dvaitanirṇaya by Śaṅkara, fols. 197, ll. 7—10, N. C. April 1876 A. D, from the MS. Elphinstone College Coll. 1866/68 (Nro. 174).

240 Dharmapravṛitti by Nârâyaṇa, fols. 138, ll. 11, no date Puṇa (Nro. 175).

Nîtimayûkha by Nîlakaṇṭha, fols. 79, ll. 11, no date Puṇa (Nro. 179).

The same, fols. 50, ll. 11, Saṃvat 1830, Puṇa (Nro. 205).

Madanapârijâta by Viśveśvara, fols. 344, ll. 11, no date Puṇa (Nro. 198).

Madanaratnapradîpa, Âchâraviveka by Madanasiṃha, fols. 244, ll. 15, N. C. Puṇa (Nro. 199).

245 Mahârṇava by Mândhâtṛi, s. of Madana fols. 391, ll. 10—14, Saṃvat 1840, Puṇa (Nro. 201).

Vivâdatâṇḍava by Kamalâkarabhaṭṭa, fols. 103, ll. 13, N. C. Puṇa (Nro. 216).

Vyavahâraparibhâshâ by Haridatta Miśra, fols. 10, ll. 9, Saṃvat 1854 (Nro. 221).

Vyavahârapariśishṭa, from the beginning to the ordeal by weighing, incomplete, fols. 126, ll. 14, no date Bombay (Nro. 222).

Vyavahâramayûkha by Nîlakaṇṭha, incomplete, fols. 54, no date Puṇa (Nro. 223).

250 Vyavahâramâdhava or Adhy. III of the Parâśarasmṛitivyâkhyâ by Mâdhavâchârya, fols. 218, ll. 10, Śaka 1711, Puṇa.

Śântikamalâkara by Kamalâkarabhaṭṭa, fols. 234, ll. 9, Saṃvat 1850, Puṇa (Nro. 237).

Śuddhimayûkha by Nîlakaṇṭha, fols. 25, ll. 10, Saṃvat 1811, Puṇa (Nro. 238).

Śrâddhamayûkha by Nîlakaṇṭha, fols. 143, ll. 10, no date Puṇa (Nro. 240).

The same, fols. 36—83, ll. 10, no date Puṇa (Nro. 241).

255 Saṃskâramayûkha by Nîlakaṇṭha fols. 102, ll. 10, no date, Puṇa (Nro 244).

Samayamayûkha by Nîlakaṇṭha, fols. 117, ll. 10. Saṃvat 1811 Puṇa (Nro. 318).

Sarasvatîvilâsa by Pratâparudra, incomplete down to Strîdhana, fols. 98, ll. 31, N. C. from Nro. 221, Govt Coll. Madras (Nro. 246).

Smṛitikalpadrama by Lakshmîdhara, Gṛihasthakâṇḍa, fols. 113, ll. 11, N. C. Puṇa (Nro. 313).

The same, Pratishṭhâkâṇḍa, fols. 84, ll. 9, N. C. Puṇa (Nro. 249).

The same Râjanîtikâṇḍa, fols. 51, ll. 12, N. C. Puṇa (Nro. 250). 260

Smṛitisamuchchhaya, fols. 17, ll. 12, Saṃvat 1827, Puṇa (Nro. 251).

Smṛityarthasâra by Śrîdharâchârya, fols. 105, ll. 9. N. C. Puṇa (Nro. 252).

K. Pûrvâ Mîmâṃsâ.

Kâśikâ Ṭîkâ by Sucharitamiśra, to the end of the Nimittasûtra, incomplete, pp. 132, ll. 33, N. C. from Nro. 767/2295 Gov^t Coll. Madras (Nro. 258).

Mîmâṃsâsûtrabhâshya by Śabarasvâmin Adhy. III. 1. incomplete, fols. 50, ll. 8, no date Puṇa (Nro. 259).

L. Vedânta.

Adhikaraṇamâlâ with a commentary, adhy. I—II. 3. 19, fols. 75, ll. 8, no date Puṇa (Nro. 260). 265

Ashṭâvakradîpikâ or Vedântarahasyadîpikâ, fols. 155 (61—74 and 79—92 missing), no date (Nro. 261).

Dakshiṇâmûrtistotravyâkhyâ Tattvasudhâ by Svayamprakâśa Yati fols. 18, ll. 9. Saṃvat 1836 Gujarat (Nro. 262).

Brahmasûtrâṇi with the Mitâksharâ by Annambhaṭṭa fols. 269, ll. 8, no date Puṇa (Nro. 263).

Vâdibhûshaṇa by Purushottamâchârya, fols. 8, ll. 14, no date, Bombay (Nro. 264).

M. Nyâya.

Mahâkhaṇḍana, fols. 10, ll. 17—19, no date Bombay (Nro. 265). 270

N. Astronomy.

Kâlanirṇaya by Mâdhavâchârya, fols. 189, ll. 10, no date, Puṇa (Nro. 266).

Jyotishabhâvâdhyâya Chamatkârachintâmaṇi, fols. 11, ll. 9—10, no date (Nro. 267).

Pañchasiddhântikâ by Varâhamihira, fols. 20, ll. 10—11, N. C. Saṃvat 1936 Śaka 1802 from the MS. Deccan College Coll. 1879/80. (Nro. 268).

Prajñâprakâśa by Śârṅgadharamiśra incomplete, fols. 119 (10, 12—13, 50—54, 60, 106—107 missing) ll. 10, no date (Nro. 269).

275 Bhṛigusaṃhitâ a) Makaralagna, fols. 141, ll. 10, b) Mithunalagna fols. 97, ll. 11; c) Siṃhalagna fols. 79, ll. 11, Saṃvat 1840; d) Karkalagna fols. 58, ll. 11, Benares (Nro. 270).

Vṛiddha-Vâsishṭhasaṃhitâ, Skandha III Jaganmohana, adhy. 1—14 (out of 41), fols. 19, ll. 15, N. C. Bombay (Nro. 272),

O. *Palmistry.*

Sâmudrika, fols. 10, ll. 19, Saṃvat 1831, Gujarât. (Nro. 272).

Sâmudrika, fols. 8, ll, 11—13, Saṃvat 1910 Gujarât (Nro. 273).

P. *Architecture.*

Ayatatva by Viśvarkarman, fols. 9, ll. 17, N. C. Surat (Nro. 274).

280 Âyatatva from the Viśvakarmâvatâra with a Gujarâtî gloss, fols. 8, ll. 12, Saṃvat 1916 Gujarât (Nro. 275.)

Q. *Miscellaneous.*

Kaśmîretihâsa, Sanskrit notes on old sites in Kaśmîr, compiled for my use in 1875, fols. 37, ll. 15, Śrînagar (Nro. 277).

Dakshiṇapârśvavartîni tîrthâni duplicate copy of the Tîrthasaṃgraha in the Deccan College Coll. 1876/77, fols. 162, ll. 15, N. C. Śrînagar (Nro. 278).

Prauḍhalekhâḥ, letters in the florid style, by Paṇḍit Dâmodar, s. of Sâhebrâm, written and presented in 1875 by the author, fols. 68, ll. 12, Śrînagar (Nro. 279).

R. *Jaina Literature.*

I. Âgamas of the Śvetâmbaras.

Aṇuttarovavâîsûtra, fols. 9, ll. 11—12, no date, Gujarât (Nro. 280).

285 Kalpapradîpikâ by Saṅghavijayagaṇin, fols. 234, ll. 10—12, Saṃvat 1681, Gujarât (Nro. 281).

Daśavaikâlikasûtra, fols. 49, ll. 10, no date, Gujarât (Nro. 282).

Niśîthasûtra, fols. 24, ll. 13, no date, Gujarât (Nro. 283).

Bṛihat-Kalpasûtra, fols. 6, ll. 18—21, no date, Gujarât (Nro. 284).

II. Śvetâmbara legends and history.

Kumârapâlacharita by Jinamandana, pp. 289, ll. 17, N. C. from the MS. of the Deccan College Coll. 1868/69, Surat (Nro. 286).

Kumârapâlacharita Bâlâvabodha, on one long slip folded into ten pages, no date, Gujarât (Nro. 287). 290

Gurvâvali, fols. 15, ll. 13, Saṃvat 1750, Gujarât (Nro. 288).

Gurvâvali by Dharmasâgara, pp. 38, ll. 17, N. C. from Nro. 98 Deccan College Coll. 1868/69 (Nro. 289).

Gurvâvali, pp. 28, ll. 17, N. C. Surat, (Nro. 285).

Gurvâvali, fols. 18, ll. 12, no date, Gujarât (Nro. 290).

Jagaḍûcharita by Sarvâṇandasûri, fols. 10, ll. 20—21, N. C. Surat (Nro. 291). 295

Tribhuvanadîpakaprabandha by Jayaśekharasûri, pp. 49, fols. 17, N. C. Surat (Nro. 292).

Pariśishṭaparvan by Hemachandra, Gujarât, used for Dr. Jacobi's edition (Nro. 293).

Prabandhakosha by Râjaśekharasûri, fols. 294, ll. 17, N. C. from the MS. Deccan College Coll. 1871/72 Surat (Nro. 294).

The same, incomplete, pp. 88, ll. 17, N. C. Surat (Nro. 295).

Prabandhachintâmaṇi by Merutuṅga, fols. 276, ll. 17, incomplete, from the MS. of the Deccan College Coll. 1873/4 Surat (Nro. 296). 300

The same incomplete fols. 284, ll. 13—18, N. C. from the MS. of Mr. Jhaverilal Umiashankar Surat (Nro. 297).

Prabhâvâkacharita, by Pradyumnasûri, fols. 172, ll. 15, N. C. from the MS. of the Bhaṇḍâr of the Hathesingh family, Ahmadâbâd (Nro. 298).

The same, incomplete, pp. 285, fols. 18 N. C. from the same Ahmadâbâd (Nro. 299).

Vastupâlacharita by Jinahaṃsagaṇin, fols. 621, ll. 17, from the MS. of the Deccan College Coll. 1872/73 Surat (Nro. 300).

Sîtâcharita, fols. 22, ll. 14, N. C. Ahmadâbâd (Nro. 301). 305

Sukṛitakîrtana by Arisiṃha, fols. 45, ll. 9, N. C. Ahmadâbâd (Nro. 302).

Sudarśanakathânaka and Sampratikathânaka, fols. 5, ll. 21, no date, Gujarat (Nro. 303).

III. Miscellaneous Śvetâmbara works.

Aksharachûḍâmaṇi, fols. 61, ll. 17, N. C. from the MS. Deccan College Coll. 187/7 (Nro. 304).

Dîpâlikalpa by Jinasundarasûri with a Gujarâti gloss, fols. 31, ll. 19, N. C. Saṃvat 1786 Bombay (Nro. 305).

Shaḍdarśanasamuchchhaya fols. 6, ll. 9, Saṃvat 1523, Ahmadâbâd (Nro. 306). 310

Shaḍdarśanasamuchchhayaṭikâ, fols. 15, ll. 21, no date, Ahmadâbâd (Nro. 307).

IV. Digambara Legends.

Fragment of a poem by Ajitasena in honour of a saint who died in Śaka 1050, fols. 3, ll. 34, N. C. from a MS. Gov^t Coll. Madras (Nro. 308).

S. Kaśmîrî Literature.

Nâgârjunacharita fols. 24, ll. 4, compiled for me in 1876 by Paṇḍit Chandrâm, s. of Ṭûṭârâm, Śrînagar (Nro. 309).

Another version of the same, by the same fols. 30, ll. 10 Śrînagar (Nro. 310).

315 Kaśmîrî Proverbs, collocted by my Munshi Yâr Muhammad pp. 141 ll. 11—16 Roman characters, Surat (Nro. 311).

Makmûd-i-Ghaznav, a Kaśmîrî poem Rom. char., Surat (Nro. 312).

Yûsuf-Zulaikhâ, a K. p., pp. 73, R. char., Surat (Nro. 313).

Lailâ-Majnûn, a K. p., pp. 72. R. char., Surat (Nro. 314).

Shîrîn-o-Khusrav, a K. p., pp. 80, R. char., Surat (Nro. 315).

320 Shekh-Sanân, a K. p., pp. 198, R. char. Surat (Nro. 316).

Harûn-Rashîd, verses 121, R. char., Surat (Nro. 317).

II. A rough List of MSS. bought and copied for the Government of Bombay during the years 1866—1868.

Class I. Vedic MSS.

A. Parts of the Vedas.

Vâjasaneyisaṃhitâ with the commentary of Uvaṭa, N. C. incomplete, Sattâra.

Ekavâi [Ekapâdî], a portion of the Śatapathabrâhmaṇa in the Kâṇva redaction, N. C. Ashte.

Gopathabrâhmaṇa, uttarârdha, N. C. Ashṭe.

B. Vedâṅgas.

I. Black Yajurveda.

Âpastambîya Gṛihyasûtra with the commentary of Haradatta, called Anâkulâ vṛitti, N. C. Ashṭe.

5 Baudhâyanîya Śrautasûtra, a) Darśapaurṇamâsa, fols. 76, ślokas 2500, b) Somasûtra, fols. 112, ślokas 4000, c) Aśvamedha, d) Dvaidha, α) Agnikalpa, fols. 22. ślokas 675, β) Pravargya, fols. 61, ślokas 3000, e) Aupânuvâhya, fols. 22, ślokas 800, f) Satra(?), fols. 16, ślokas 500, g) Prâyaśchitta, fols. 21, ślokas 700.

Baudhâyanîya Śrautasûtra with the Subodhinî vṛitti, containing. a) Âdhâna, b) Darśapaurṇamâsa, c) Châturmâsya, d) Agnishṭoma.

Baudhâyanîya Gṛihyasûtra with the Parisishṭas, fols. 123, ślokas 3500, copied like many other MSS. from a codex archetypus, the leaves of which were in disorder.
Another copy, in proper order, called on the title page Baudhâyana Smârtasûtra.
Bhâradvâjîya Gṛihyasûtra with the commentary of Kapardisvâmin, incomplete, N. C. Kolhâpur.
Hiraṇyakeśisûtrâṇi, a complete set of the Sûtras of the school, N. C. 10
Hiraṇyakesi-Śrautasûtra, Pr. I—VIII with the commentary of Vâñchheśvara, N. C.
Hiraṇyakeśi-Dharmasûtra with the commentary of Mahâdeva, called Ujjvalâ vṛitti.
Prâtiśâkhya with the commentary called Tribhâshyaratna.

II. White Yajurveda.

Anuvâkânukramaṇî.
Bṛihachchhikshâ by Yâjñavalkya. 15
Pratijñâsûtra with a commentary.
Prâtiśâkhya by Kâtyâyana with the commentary of Uvaṭa.
The same with the Jyotsnâ.
The same with a commentary by Anantabhaṭṭa.
Sarvânukramaṇikâ. 20

III. Atharvevada.

Kauśika Gṛihyasûtra.
The same.
Pariśishṭas, a) pûrvârdha, fols. 46, ślokas 2304; b) uttarârdha, fols. 48, ll. 22. N. C.

IV. Miscellaneous.

Charaṇavyûha, fols. 33, ll. 22.
Charaṇavyûhabhâshya. 25
Gâyatrîkalpa by Viśvâmitra.
The same.
Jyotisha with the commentary of Śrî-Śesha, fols. 11, Puṇa.
Vyâsaśikshâ with the commentary of Sûryanârâyaṇa, fols. 106, Kolhâpur.

Class II. Poetry.

A. Metrical works.

Bhartṛihari Nîtiśataka with a commentary, Puṇa. 30
The same with another commentary, fols. 50, ll. 16, Sânglî.
The same with another commentary, Kolhapur.
Bhartṛihari's Śriṅgâraśataka, Nâsik.
Bilhaṇaśataka, Sattârâ.

35 Damayantîchampû by Trivikramabhaṭṭa, fols. 85, ślokas 2700 Nâsik.

Ghaṭakarpara with a commentary, Puṇa.

Govardhana-Saptaśatî. ślokas 1—134 with a commentary, fols. 30, ślokas 1450, Nâsik.

Kirâtârjunîya with the commentary of Mallinâtha, Puṇa.

The same with the same, fols. 201, Sattârâ.

40 Mâghakâvya with the commentary of Mallinâtha, sargas IV—VI, VIII, XVI, XVIII, Nargund.

The same with the same, sargas I—III, Kolhapur.

Mâhishaśataka by Bâlakavi, fols. 12, ślokas 272, Nâsik.

Naishadhîya with the commentary of Nârâyaṇa, sarga I, Puṇa.

The same with the same, sargas I—III, V—VII, XI, XXII. Kolhâpur.

45 The same with the same, sargas IV, VIII—IX, XII—XVI, XIX —XXI, Kolhâpur.

The same with the same, sargas I—VI, Puṇa.

The same with the commentary of Śesha-Râmachandra, Puṇa.

The same with the commentary of Mallinâtha, N. C. Puṇa.

Rasikajîvana by Gadâdhara, fols. 137, ślokas 3140, Nâsik.

50 Ṛitusaṃhâra by Kâlidâsa, Puṇa.

Śâlivâhana-Saptaśatî with the Bhâvaleśaprakâśika, ślokas 1—129, Nâsik.

Sârasaṃgraha by Nava-Kâlidâsa, Puṇa.

Vṛiddha-Châṇakya, fols. 15, ll. 20, Puṇa.

B. Dramas.

Aditikuṇḍalaharaṇa, fols. 51, ślokas 1900, Nâsik.

55 Chaṇḍakauśika by Kshemîśvara, Nâsik.

Nâgânandanâṭaka by Śrî-Harsha, fols. 16 Sattâra.

The same, Nâsik.

Mâlatîmâdhava by Bhavabhûti, Nâsik.

The same with the commentary of Jagaddhara, aṅka I, Nâsik.

60 The same with the same, complete, Nâsik.

Mâlavikâgnimitra by Kâlidâsa, Nâsik.

Mudrârâkshasa by Viśâkhadatta with the ṭîkâ by Ḍhuṇḍhirâja, Kolhâpur.

Mṛichchhakaṭikâ-ṭîkâ by Pṛithvîdhara, fols. 30, ślokas 900, Kolhâpur.

The same, Nargund.

65 Prasannarâghava by Râjaśekhara, ślokas 800, Nâsik.

Ratnâvalî by Śrî-Harsha, Sattârâ.

Śâkuntalanâṭaka with the Arthadyotanikâ ṭîkâ, Nâsik.

Vasumatipariṇaya by Jagannâtha, Sattârâ.

Vîracharita by Bhavabhûti, Nâsik.

C. Tales and Fables.

Daśakumâracharitaṭîkâ by Kavîndra-Sarasvatî, Kolhâpur. 70
The same, incomplete, Puṇa.
The same, incomplete Nâsik.
Daśakumâracharita-Bhûshaṇa by Śivarâma, Nâsik.
Kâdambarî with a full vṛitti by Bhânuchandra, a Jaina Yati, old.
Kâdambarâṭîkâ, Vishamapadavivṛiti by Vaidyanâtha Pâyaguṇḍe. pûrvârdha, fols. 33 ślokas 450 Kolhâpur. 75
Siṃhâsanadvâtriṃśatî, Sattârâ.
The same, Pu.a.
The same, Sânglî.
Śukasaptati, Sânglî.
Śukasaptati, a different and larger collection of tales illustrating Nîti, 60 sargas, incomplete N. C. Sânglî. 80
The same, incomplete, N. C. Sattârâ.
Vetâlapañchaviṃśatî, Puṇa.

Class III. Philosophy.

A. Sâṃkhya.

Sâṃkhyasûtrâṇi with the vṛitti by Aniruddha, N. C. Sattârâ.

B. Yoga.

Râjamârtaṇḍa, a commentary on the Yogasûtras by Bhojarâja, N. C. Sattârâ.

C. Nyâya and Vaiśeshika.

Anumânachintâmaṇi by Gaṅgeśvara, incomplete, ślokas 360 N. C. Dharwar. 85
The same, fols. 42.
The same, a piece of the Śâbdakâṇḍa, fols. 22.
Anumânadîdhiti.
Anumânadîdhitiṭippaṇa by Bhavânanda, old, Puṇa.
Gadâdharî, śakti and utpattivâdas, N. C. Dharwar. 90
The same on the Muktâvali, old, Puṇa.
Gautamasûtrâṇi with the bhâshya of Vâtsyâyana, N. C. Ashṭe.
Kaṇâdarahasya by Padmanâbha, old.
Kârakavâda by Jayarâma, old.
Kâryakâraṇabhâvavichâra by Raghudeva. old. 95
Kiraṇâvalivṛitti, old.
Maṅgalavâda by Vâgîśa, old.
Nyâyasiddhântamañjarî by Bhâskara, old.
Śitikaṇṭhî, pratyakshakâṇḍa fols. 27, ll. 16.

100 Tarkabhâshâ by Keśava.
Tarkâmṛita by Jagadîśa, old.
Tarkaprakâśa, pratyakshakâṇḍa by Śrîkaṇṭha.

D. Vedânta.

Âtmanirûpaṇa by Śaṅkarâchârya, old.
Bhagavadgîtâḥ with the commentary of Madhusûdana, fols. 194, old.
105 Brahmasûtrâṇi with the commentary of Śrîkaṇṭha.
Mâdhvamatakhaṇḍana, Belgâm.
Vedântaparibhâshâ by Brahmendra-Sarasvatî, Sattârâ.
Vedântasâradîpikâ by Âpadeva.
Vedântasâraṭîkâ, Vidvanmanorañjanî, by Kṛishṇatîrtha, old.

E. Pûrvâ Mîmâṃsâ.

110 Mîmâṃsâvârttika by Kumârilabhaṭṭa, adhyâyas I—III, Kolhâpur.
Śâstradîpikâvyâkhyâ, Mayûramâlikâ by Somanâtha, adhyâyas I—III. 8, fols. 243, ślokas 5300.

Class IV. Grammar.

Asthimâlâ, a commentary on the Śabdenduśekhara by Vaidyanâtha Pâyaguṇḍe, to the end of the Kârakaprakaraṇa, old.
Daurgasiṃhî vṛitti by Mokśeśvara, pâdas 6, fols. 135, Sattârâ.
The same, subanta, kâraka, samâsa and taddhita, incomplete, Sattârâ.
115 Gaṇaratnamahodaddhi by Vardhamâna.
Hemachandra, Prâkṛitavyâkaraṇa, fols. 54, ślokas 1,900 Nâsik.
Hemachandra, Śabdânuśâsana, down to kṛitprakaraṇa, Sattârâ.
Kâśikâvivaraṇapañjikâ by Jinendrabuddhi, adhyâya II, Sattârâ.
Laghuśabdenduśekhara by Nâgojîbhaṭṭa, pûrvârdha and kṛidanta, vaidikî prakriyâ, svaraprakriyâ, old.
120 Mâdhavîyâ Dhâtuvṛitti, copied from a MS. dated Śakasaṃvat 1442, Nargunḍ.
The same, down to *stoma ślâghâyâm* Sattârâ.
Padamañjarî by Haradatta, adhyâyas II—III, Sattârâ.
The same, adhyâyas IV, V, VIII Sattârâ.
Paribhâshâḥ with a commentary by Sîradeva, old.
125 Phiṭsûtravṛitti by Śântanavâchârya, Sattârâ.
Prapîḍârchis, a commentary on the Paribhâshenduśekhara, old.
Prâkṛitabhâshântaravidhâna by Chandra, Nâsik.
Prakriyâkaumudî, Saṃvat 1678.
Prauḍhamanoramâ by Bhaṭṭojî Dîkshita, old.

Prayogavivekasaṃgraha by Vararuchi with a commentary, Dharwar. 130
Ṛijuvyâkaraṇa, incomplete.
Śabdakaustubha by Bhaṭṭojî Dîkshita, old.
Śabdakaustubhaṭîkâ by Vaidyanâtha Pâyaguṇḍe, âhuika I, old.
Śabdaśobhâ, incomplete, fols. 17 Sattârâ.
Sârasvatavyâkaraṇa, kṛidanta, âkhyâta, Puṇa. 135
Śuddhatâkosha by Bhavadeva, Nargunḍ.
Uṇâdivṛitti, Dharwar.
Vaiyâkaraṇabhûshaṇasâra by Koṇḍabhaṭṭa.

Class V. Koshas.

Amarakosha with the commentary of Liṅgabhaṭṭa, Kolhâpur.
The same with the commentary of Râyamukuṭa, Kolhâpur. 140
Anekârthadhvanimañjarî, Dharwar.
Dhanaṃjayakosha, Dharwar.
Ekâksharakosha, Dharwar.
Mâtṛikânighaṇṭu, fol. 3.
Nânârtharatnamâlâ, Kolhâpur. 145
Nighaṇṭuśesha by Hemachandra, Sattârâ.
Viśvavosha by Maheśvara, old.
The same, N. C. Dharwar.

Class VI. Dharma.

Aruṇasmṛiti, incomplete, ślokas 700, N. C. Ashṭe.
Baudhâyanîya Dharmaśâstra, N. C. Kolhâpur. 150
Chaturviṃśatismṛiti with the commentary of Bhaṭṭojî Dîkshita, N. C. Ashṭe.
Dakshasmṛiti, 7 adhyâyas, N. C. Ashte.
Dattârka by Dâdâ, composed in 1661 A. D., fols. 72.
Dinakaroddyota, vyavahârakâṇḍa, by Gâgâbhaṭṭa Viśveśvara, Sattârâ.
Dvaitanirṇaya by Śaṇkarabhaṭṭa, old. 155
Gautamîyâ Mitâksharâ on the Gautama Dharmaśâstra, by Haradatta, N. C. Belgâm.
Kâśyapasmṛiti, N. C. Ashṭe.
The same, old.
Likhitasmṛiti, Sattârâ.
Mitâksharâ on the Yâjñavalkya Smṛiti by Vijñâneśvara, Śakasaṃvat 1378. 160
Pûrtakamalâkara by Kamalâkarabhaṭṭa, N. C. Ashṭe.
Smṛitis, a collection of, containing Aṅgiras, Atri, Âpastamba, Uśanas, Kâśyapa, Gautama, Daksha, Devala, Bṛihaspati, Vasishṭha, Vishṇu (bṛihat and laghu), Vyâsa, Śaṅkha, Sâtâtapa, Vṛiddhaśâtâtapa, Saṃvarta, Hârîta.

Smṛitikaumudî by Madanapâla, fols. 83 Sattârâ.
Smṛitiratnâkara by Vishṇubhaṭṭa, Dharwar.
165 Smṛitiratnâkara, by an unnamed Vaishṇava author, incomplete, fols. 136.
Smṛityarthasâra by Śrîdhara.
Subodhinî ṭîkâ by Viśveśvara on the Mitâksharâ of Vijñâneśvara, Puṇa.
Triṃsachchhlokîvivaraṇa, old.
Vasishṭhasmṛiti 10 adhyâyas, N. C. Kolhâpur.
170 The same, N. C. Ashṭe.
The same, complete, old.
Vîramitrodaya, vyavahârakâṇḍa, by Mitramiśra, pûrvârdha, N. C. Kolhâpur.
The same, uttarârdha, Kolhâpur.
Vishṇusmṛiti with the Vaijayantî of Nandapaṇḍita, old, Puṇa.
175 Vyavahâramayûkha by Nîlakaṇṭha, old.
Yatidharmasaṃgraha by Viśveśvara, N. C. Sânglî.

Class VII. Astronomy.

Jyotirvidâbharaṇa by Kâlidâsa, Puṇa.
Kâlachakrasûtra, N. C. Dharwar.
Vasishṭhasaṃhitâ, third skandha called Jaganmohinî, N. C. Indapur.

Class VIII. Medicine.

180 Âtreyî Saṃhitâ, N. G. Kolhâpur.
Charakasaṃhitâ, N. C. Kolhâpur.
Dhanvantarinighaṇṭu N. C. Kolhâpur.
Sârasamuchchhaya by Kalhaṇa, N. C. Sattârâ.

Class IX. Śilpaśâstra.

Râjavallabhamaṇḍana by Śrîkshetrajâtmaja Bhṛinmaṇḍana, N. C. Ashṭe.
185 Devatâmûrtiprakaraṇa by the same, N. C. Ashṭe.
Prâsâdamaṇḍana by the same N. C. Ashṭe.
Rûpamaṇḍana by the same N. C. Ashṭe.

Class X. Mâhâtmyas and Purâṇas.

Karavîramâhâtmya from the Padmap. Sânglî.
The same with the Sanâbhiṭîkâ, Kolhâpur.
190 Kuberapurâṇa or Nalâyana, sargas 100, ślokas 4724, N. C. Sattârâ [in reality a Digambara Jaina work].
Tryambakamâhâtmya from the Padmap. fols. 22, ślokas 905. Nâsik.

Class XI. Metrics.

Vṛittadyumaṇi by Yaśvanta, Puṇa.

Class XII. Miscellaneous.

Râmânuja's Vaṃśâvali, fol. 1. Ashṭe.

Madhvâchârya's Vaṃśâvali fol. 1. Ashṭe.

Śaṅkarâchâryotpatti, fol. 1. Ashte.

List of the gotras and kulas of the Konkanasth Brahmans 195 Ashṭe.

List of the Konkanasth Âpastambîyas Ashṭe.

Madhvavijaya by Trivikrama, with a commentary by Śesha sargas 16, ślokas 12,960 Dharwar.

Nṛipodanta, an account of the ancient and modern dynasties of India, probably translated into Sanskrit from an English manual, fols. 13 Ślokas 286.

An account of the town of Kurar [Karahâṭa] by Syad Adamshâh Kati, translated into English from Marâṭhî, pp. 18.

An account of the history of Nargund in Marâṭhî, one long slip. 200

A map of the world according to the Purâṇas, Pattârâ.

Bâḳî als Dichter.

Von

Rudolf Dvořák.

Die beiden grössten Lyriker des Orientes, Hâfiz der Perser und Mutanabbî der Araber sind bereits in Text und Uebersetzung sowohl Orientalisten als auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Von dem dritten aus ihrem Bunde, dem türkischen Lyriker Bâḳî, existirt wohl eine, wiewohl sehr mangelhafte, Uebersetzung von Hammer: Bâḳi's, des grössten türkischen Lyrikers, Diwân, Wien 1825, die überdies nicht einmal die Hälfte des ganzen Dîwâns umfasst (Hammer, Geschichte der osmânischen Dichtkunst II. 360), eine Ausgabe scheint jedoch nicht einmal im Oriente selbst je unternommen worden zu sein. Es kann allerdings nicht geleugnet werden, dass Bâḳî den beiden genannten Dichtern, namentlich aber dem persischen Genius Hâfiz so weit nachsteht, dass er eine Vergleichung mit ihm nicht vertragen würde. Ist ja die türkische Poesie, von ihren ersten Anfängen an, die in die Zeit der Begründung des osmânischen Reiches hinausreichen, bis auf die neueste Zeit trotz ihres ungemeinen Reichthumes an Dichtern, deren nur die einheimischen Biographen mehr als 3000 aufzählen, und denen bisweilen eine schöne dichterische Anlage nicht abgesprochen werden kann, im ganzen genommen nichts anderes als eine mitunter schwache Nachbildung arabischer und persischer Dichtungen, eine Nachbildung, die sich in sehr vielen Fällen geradezu zu einer sklavischen Nachahmung der Muster gestaltet, so zwar, dass z. B. Hausleutner in seiner Uebersetzung von Toderinis litteratura turchesca, die im J. 1790 erschienen, einer Zeit, wo man in Europa von der türkischen Poesie soviel wie nichts wusste, den Mangel an türkischen Gedichten durch den grossen Vorrath an arabischen und persischen so ziemlich ersetzen zu können glaubte (Hausleutner 230). — Und an dieser Thatsache ändert nichts der Umstand, dass es in der türkischen Poesie auch schöne Stücke voll Einbildungskraft, Lebhaftigkeit und Feinheit gibt, die wenigstens zum Theil ein eigenthümliches Nationalgepräge aufweisen und als Früchte eigener Geistesanlage und als einheimische Produkte angesehen werden können. Denn diese be-

weisen höchstens von negativer Seite, was der eigenthümlich türkische Geist hätte leisten können, wenn er unter dem Einflusse der trefflichen Meisterstücke der Dichtkunst, die ihm hauptsächlich das Persische bot — aber auch das Arabische — erwacht, sich weiter auf seiner natürlichen Grundlage entwickelt hätte, ohne sklavisch in die bereits ausgetretenen Fussstapfen zu treten. Dies wäre um so leichter gewesen, als zu der natürlichen dichterischen Anlage, die der Orientale überhaupt in vorzüglichem Masse aufweist, und die auch den Türken, wie bereits betont, nicht abzusprechen ist, wie es in der That geschehen, mit der sich weiter auch Vorliebe für Poesie paarte, auch die Begünstigung der Poesie von Seiten der Herrscher selbst trat, von denen nicht nur viele an der Poesie Vergnügen fanden, sondern einige auch selbst in der Dichtkunst nicht ohne Glück sich versuchten. Und in Constantinopel blühte noch zu Toderini's Zeit eine ansehnliche poetische Akademie, in welcher Poetenversammlungen abgehalten wurden und von welcher aus die Verehrer der Dichtkunst, wenn sie ihre Geschicklichkeit durch gute Gedichte erprobt hatten, akademische Namen erhielten (Toderini-Hausleutner 208). Auch an sonstigen Anweisungen und Lehrern fehlte es nicht. So kann man aber, im ganzen genommen, von einem eigenthümlichen Geist und Beschaffenheit der türkischen Poesie gar nicht sprechen, da sowohl Stoff als auch Form entlehnt sind und nicht einmal die kühnen Bilder, denen wir so reichlich begegnen, als türkisches Eigenthum bezeichnet werden können. Eigenthümlich wäre höchstens die Art zu nennen, wie das Figürliche allmählich so hoch in Bildern steigt, dass man fast einen göttlichen Verstand nöthig hat den Inhalt in eine verständliche Rede bringen zu können (Lüdeke, Beschreibung des türkischen Reiches I. 331), und welche die in der orientalischen Dichtung überhaupt vorherrschende Phantasie in Schwulst und in's Groteske ausarten lässt. Die anerkannte Thatsache, das die Poesie der treueste Spiegel des nationalen Characters ist, trifft, wie wir sehen, bei den Türken nicht zu.

Die Periode der höchsten Macht unter Sultân Suleimân dem Gesetzgeber ist gleichzeitig auch die glänzendste Zeit der osmânischen Literatur und namentlich auf dem Gebiete der schönen Redekünste weist sie eine derartige Ausbildung auf, dass sie bis auf den heutigen Tag als die klassische Periode des türkischen Geschmackes angesehen wird (Hammer in Eichhorn's Geschichte der Litteratur III. 1171). Ihr gehört auch der grösste türkische Lyriker Bâkî *1526 †1599 an, ein Lyriker, der auch von der europäischen Kritik (Hammer, Diwân etc. X.) für vorzüglich gehalten und auch von der allgemeinen Regel der Unselbständigkeit der türkischen Poesie ausgenommen wird, von dem es sogar heisst, dass er als individueller Lyriker grossen Ruhm erworben. Aber auch diese Sonderstellung scheint uns, wenigstens ihrem ganzen Umfange nach, nicht berechtigt zu sein; vielmehr belehrt uns bereits eine oberflächliche Durchsicht

seines Dîwânes, namentlich aber seiner Gazele, dass nicht einmal er, ein Dichter von ungewöhnlicher Begabung, die namentlich in einigen seiner Kaṣîden deutlich zu Tage tritt, wie wir überhaupt sein überwiegendes dichterisches Verdienst und seine Individualität hauptsächlich in den Kaṣîden suchen müssen, es nicht vermocht hat, sich von der geradezu zur Mode gewordenen Nachahmung fremder Vorbilder — namentlich Hâfiz klingt zu oft aus seinen Gazelen [1]) — loszusagen, und auch er der herrschenden Gewohnheit seine reiche Begabung opferte. Dies bleibt um so mehr zu bedauern, als die unverkennbaren Spuren eines von Gottes Gnaden gesegneten Poeten in einigen seiner Gedichte, namentlich in seinem Heftbend auf den Tod seines Gönners, des grossen Suleimân, so deutlich in die Augen springen, dass dieses aufrichtig gefühlte und tief empfundene Trauergedicht nach Fleischer's sehr kompetentem Urtheile (Nauman's Catalogus librorum manuscriptorum etc. bibliothecae senatus Lipsiensis 543) allein hinreichend ist, um daraus zu ersehen, ein wie grosser Dichter Bâkî gewesen sei (ex quo vel uno quantus poëta fuerit cognoscere licet), wir würden lieber sagen: hätte sein können. Denn dieses Gedicht verdient unstreitig zu dem schönsten gerechnet zu werden, was die Poesie je geschaffen hat.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Bâkî, mit Ausnahme einiger weniger Gedichte, den grossen Dichtern aller Völker und Nationen an die Seite gestellt zu werden nicht verdient und dass überhaupt sein ganzes poetisches Verdienst nur ein relatives ist. Er ist gross unter den kleinen, der grösste unter den türkischen Dichtern, ein Rang, den er nach dem eigenen Urtheile der Türken bald nach seinem Auftreten als Dichter eingenommen und den er seitdem behauptet, ohne dass es Jemand von den Gelehrten des Orientes und auch des Occidentes nur versucht hätte ihm selben streitig zu machen. Man könnte ihn gewissermassen mit dem römischen Horaz vergleichen (wenn diese Vergleichung nur nicht zu hinkend wäre), wenn seine persischen Vorbilder nicht vorhanden wären, oder wenigstens wenn er soviel Selbständigkeit bewährt hätte, wie Horaz, wenn er weiter nicht die Eigenthümlichkeiten der orientalischen Poesie aufwiese, die dem Orientalen wohl gefallen, aber unserem durch Griechen und Römer ausgebildeten Geschmack nichts weniger als behagen. Seine relative Ueberlegenheit lässt übrigens Bâkî selbst erkennen, indem er öfter seine Poesie mit der seiner dichterischen Zeitgenossen vergleicht: und mit dieser verglichen zeigt die Poesie Bâkî's, obwohl er zur Zeit der höchsten Blüthe der türkischen Poesie lebte, doch einen so weiten Abstand von der zeitgenössischen Poesie, dass ihn Bâkî selbst in seiner

1) Mit welcher Vorliebe sich Bâkî mit den persischen Dichtern beschäftigt haben muss, ersehen wir z. B. deutlich aus der Wiener Handschrift Nro. 168 der Hofbibliothek, wo unter Anderem auch sieben persische Gazele und drei persische Fünfzeiler unter seinem Namen vorkommen.

Kaṣide zum Lobe des Grossvezirs 'Alî-paša v. 46 u. f. mit den Worten charakterisiren konnte: (Metrum رمل)

باغ مدحکده اولور جمله یه غالب تنها

بحث ایچون گلسه اگر بلبل خوشنغمه هزار

پخته در غیریلرک اشعاری ولی پخته پیاز

خام عنبر در اگر خام ایسه‌ده بو اشعار

خام وار ایسه اگر مجمرهٔ نظممده

دامن لطفک آنی ستر ایده ای فخر کبار

46. „Im Garten deines Lobes ist er (Bâkî) allein allen überlegen, kämen auch Tausend schönstimmige Nachtigalen zum Streit. 47. Gekocht sind Anderer Gedichte, doch es sind gekochte Zwiebeln: roher Ambra sind, wenn sie auch roh sind, diese Gedichte. (Und) gibt's Rohes auch im Rauchfasse meiner Poesie, so möge es der Saum deiner Huld, o Ruhm der Grossen, verdecken". — Und ähnlich heisst es in der Kaṣîde zum Lobe des Trefflichsten der Trefflichen, Muhammed Čelebi v. 44 und f. (Dasselbe Metrum)

نظم اشخاصه قیاس ایلمه باقی شعرین

اولهمی هر گیه خشکه برابر سنبل

گرچه سنبل چوق اولور گلشن عالم در بو

لیک رنگین و معطرا اولمیز هر سنبل

„Vergleich (miss) nicht Bakı's Poesie mit (nach) der Dichtung (anderer) Individuen; sollte wohl Hyacinthe einem jeden trockenen Grase gleich sein. Und wenn es auch viele Hyacinthen gibt — ist dies ja der Rosengarten der Welt — so ist doch nicht eine jede Hyacinthe farbig und wohlriechend". — Auch in der Kaṣîde zum Lobe des Unicum's der Zeit Hâdže Efendi v. 29 u. f. rühmt sich Bâkî nach, dass er seit seinem Betreten der Arena der Beredtheit viele Widerspänstige zur Capitulation gebracht: (Metrum رمل)

دستیمه آلسم قلم نظم بدیعمله بنم

نیزه‌باز عرصهٔ ملک معانی و بیان

بن كمنداندازِ میدانِ بلاغت اولدی
حلقهٔ تسلیمه دوشمشدر سرِ گردنکشان
پهلوانِ عرصهٔ نظمم دین فرزانه‌لر
بر ایکی زار و زبونمدر ضعیف و ناتوان
متصل شعرم یازرکن خامه طورمز دپرنور
نی در آنی دییه لرزان ایدر آب روان

„Nehm' ich die Feder in meine Hand, so bin ich mit meiner wunderbaren Poesie ein Lanzenschwinger (ein Shakespeare) auf dem Kampfplatze des Reiches der Gedanken und des Ausdruckes (der Rhetorik). Seitdem ich Schlingenwerfer auf dem Tummelplatze der Wohlredenheit geworden, sind die Häupter der Halsstarrigen in den Ring der Ergebung gerathen. Den Helden auf dem Kampfplatze der Poesie nennen mich die Weisen; einer oder zweie (= der eine wie der andere) unterliegen mir schwach und unvermögend. Ununterbrochen meine Gedichte schreibend bleibt das Schreibrohr nicht stehn, es regt sich; Schilfrohr ist es, möchte man sagen, welches das fliessende Wasser zittern macht (bewegt)". Diese Ueberlegenheit Bâķî's hat auch der vor ihm für den grössten Lyriker gehaltene Zâtî selbst anerkannt. Der türkische Biograph Hasan Čelebi Ķinalizâde erzählt nämlich in seiner Tezkeret-uš-šuerâ (Cod. turc. 147, fol. 71 der Münchener Staatsbibliothek), dass ihm Bâķî als dem bedeutendsten der damaligen Dichter sein erstes Gazel brachte und Zâtî es so schön fand, dass er es nicht glauben konnte, dass Bâķî etwas solches gedichtet haben könnte, vielmehr geneigt war, das Gedicht für gestohlen zu erklären. Später huldigte er jedoch selbst der Grösse Bâķî's in dem Masse, dass er sich nicht schämte ein Distichon Bâķî's (den 1. Doppelvers der Nro. 115 bei Hammer) zur Grundlage eines Gazels zu nehmen, indem er sagte: باقی گبی شاعرڭ شعرین آلمق عیب دگلدر: Eines Dichters wie Bâķî Gedicht zu nehmen ist keine Schande. Und doch war er selbst ein Dichter, von dem ein anderer Biograph, 'Âšiķ Čelebi in seiner Tezkeret-uš-šuerâ (Cod. turc. 149 der Münch. Staatsb. fol. 92 b) sagt, dass er der einzige Substanzielle (= Zâtî) auf der Welt ist, da die Poesie in Beziehung auf andere etwas Accidenzielles (Zufälliges, Aeusseres), in Beziehung auf ihn (aber) etwas Substanzielles (Wesentliches, seiner Natur Angehöriges) ist: ذاتی

مرحوم ده دنیلده به ذاتیدر شعر غیره نسبت عارض و اكا نسبت ذاتی در . . . . . Von demselben rührt auch ein anderer Ausspruch über Bâķî's Trefflichkeit, den wir bei demselben 'Âšik Čelebi a. a. O. lesen: شعرك دوری سورلدی وشعرانك دفتری دورلدی اما اول نسنه كه دهن دلبر كبی بخش غیب اولوب وراء رواق كونده باقی در اكا سبب ظهور طبع باقی در: „Der Poesie Rad wurde getrieben und der Dichter Verzeichniss wurde zusammengerollt (dürüldü als Reim auf sürüldü). Aber das erste etwas, welches dem Munde der Herzraubenden (Geliebten) gleich — bekanntlich rühmen die orientalischen Dichter ihren Geliebten einen so kleinen Mund nach, dass er fast verschwindet — dem Verschwinden anheimgestellt unter der Säulenhalle des Seins dauert, hat seinen Grund in dem Auftauchen von Bâķî's Gemüth".

Und mit diesen Aussprüchen über Bâķî's Ueberlegenheit, die von Bâķî selbst und seinen Zeitgenossen herrühren, sind auch die Aussprüche der türkischen Literarhistoriker in vollkommenem Einklange, ausser dass sie Bâķî mit noch mehr überschwenglichem Lobe überhäufen. Alle gipfeln in dem einstimmigen Urtheile über Bâķî's unerreichte Grösse in der türkischen Poesie und zählen seinen Diwân zu den schönsten türkischen Diwânen, vor denen allen er jedoch den Vorzug hat der berühmteste zu sein: دیوان باقی المولی محمود المتوفی سنة ١٠٠٨ تركی وهو من احسن الدواوین التركیة واشهرها Ḥâdžî Ḥalifa: Esâmii kutub III. 265/6. Sein Vorzug liegt nach ihnen sowohl im Inhalte als auch in der Form, welche beide seine Gedichte unerreichlich und den besten persischen Gedichten gleichkommend, ja noch besser erscheinen lassen: شعری محكم و استوار هموار و پركار رنكین و چاشنی دار الفاظی سلیس معنلسی نفیس نظمی پك و مفهومی سوزنك در und weiter شعری تكلفدن بری وتصلفدن عری ذویا ده همدن علم غیبدن نسان ترجمان قدسله بو نوك زبانده شویله دنلمش جریدر lautet das Urtheil 'Âšik Čelebi's (a. a. O. fol. 92 a und 92 b): „Seine

Poesie ist solid und fest, gleichmässig und kunstvoll, elegant (eig. farbig, könnte auch allegorisch bedeuten, was aber bei Bâkî nicht zutreffend ist) und geschmackvoll; seine Worte sind fliessend, seine Gedanken kostbar; seine Dichtung (Verse) rein, ihr Inhalt brennend (feurig) . . . . . und weiter unten heisst es: Seine Poesie ist frei von Schwierigkeiten (Stellen, deren Deutung künstlich gesucht werden müsste) und ohne Prunkworte (Wortschwall), man möchte glauben, dass sie aus dem Jenseits von der Zunge des himmlischen Dolmetschers seiner Zungenspitze eingesagt fliesst". Und noch höher steigt das Lob, das der bereits erwähnte Biograph Hasan Čelebi Bâkı spendet: nach ihm ist Bâķi: اديب شعرا و افاضل بلغا

و اماثل علمادن ديباجهٔ ديوان كمال فهرست عنوان حسن مقال مجلس افروز نكته سنجان شاعر لطيفه آموز غزلسرايان ساحری سلطان شعران ممالك روم بلده خسرو و خاقان نظمن هر بر و بوم دبير عرصهٔ علم و فهم خسرو عالمگير اقليم نظم متكلمن قافيه گذار و فصيح زبانن سحر آثار آراسنده سرغزل ديوان فصاحت و شاه بيت مجموعهٔ بلاغتدر اشعار دلپذير و دفتر بی نظيری غيرهٔ سلمن و رشك ظهير در حقا كه * حق ادا بو دركه فرسات * ارواح بنی نوع انسان فيضان سحاب ملدوتدن اصداف اشباحه باران و اصداف ابدانه سحاب قدرت يزدان ايله ريزان اولان لآلی متلالی واسطهٔ قلادهٔ وجود و امدن اولالی بونلر مماثل پاديزادا و زبور شعرينه معدل نظم روان و پر صفا مرات دلنه جلوه نما اولمدوغی منند نور ذكا معلوم و مشهود اهل ذكادر كلمات بلاغت سمتی بر خسرو در كه اقليم ربع مسكونی طوتوب شوكن [1]نظم كندويه سر فرو

1) Ist نظمی zu lesen.

قلدرمشدر و نسیم عنبرشمیم روائح عود کلام مسعودینی اغوار
و انجاد عمدهٔ بلاده (طولنمشدر[1] اول مبتداء بلاغت وخدم زمن موخر
اولسه نه غم که بلاغت و فصاحتده جمله‌دن مقدمدر وپیشده
وجوده متممدن صف نعال اولسه نه جای ملال که حقیقتده صدر
عنبقدر ایدوکی محقق و مسلمدر دل تر صدره کلور دلشنه اول
خس وخر اشعر دربردی آب روان کبی صاف وجری وابدر افکری
خشونت ورد کتدن سالم وعاری در چونکه غزل بی بدلی
مجموعهٔ عثمانده مسطور و ابیات صفحه صفحتی بین الانام مشهور
در بقی ندمکی لازمدر Hasan Čelebi cod. cit. fol. 69 b und 70 a

„von den Grössten unter den Dichtern und den Trefflichsten unter den Beredten sowie von den Musterhaftesten unter den Gelehrten. Er ist die Vorrede des Dîwânes der Vollkommenheit, der Index auf der Vorderseite der Schönheit der Rede, ein Dichter Gesellschaften erleuchtend und Spitzfindigkeiten abwägend, ein Zauberer im zierlichen Ausdrucke unterrichtet, Gazele singend: Sultân der Dichter der Länder Rûm's, ja Chosreu und Châkân der Versemacher jedes Landesgebietes. Held auf dem Schlachtfelde des Wissens und der Erkenntniss und Chosreu der Welteroberer der Region der Dichtung: unter den reimenden Sprechern und zauberspurigen Zungenfertigen das Anfangsgazel des Dîwânes der Wohlredenheit und der königliche Vers (das Šâh-beit) des Sammelbuches der Beredtsamkeit; seine dem Herzen angenehmen Gedichte sowie seine Worte ohne Gleichen sind Gegenstand von Selmâns Eifersucht und Zuheirs Neid. Es ist wahr[2] .... dass seitdem die Geister der Söhne des Menschengeschlechtes aus dem Ueberflusse der Wolke des Himmelreiches in die Muscheln der Gestalten geregnet und die in die Muscheln der Leiber durch die Wolke göttlicher Macht sich ergiessenden funkelnden Perltropfen die mittlere Perle im Halsbande des Seins und der Möglichkeit geworden sind, eine diesen ähnliche, reintönende und der Poesie des Psalterbuchs Gleichgewicht haltende Dichtung, fliessend

---

1) Richtig wohl طولنمشدر.

2) Die im Texte mit * bezeichneten Worte sind mir auf Grund der einzigen Münchener Hs. nicht klar.

und voll Reinheit im Spiegel des Daseins ihren Glanz nicht gezeigt hat, ist dem Sonnenlichte gleich den Scharfsinnigen bekannt und von ihnen bezeugt. Seine durch Beredtsamkeit ausgezeichneten Worte sind ein Chosreu der die Zone des bewohnten Viertels eingenommen und die Könige der Dichtung sich ihm zu unterwerfen veranlasste. Und das Ambraduftende Lüftchen hat die Aloengerüche seiner erlauchten Worte in Thäler und Berge der gesammten Länder ergossen. Wenn dieser Anfang der Beredtsamkeit und diese Satzung der Zeit als der letzte gekommen ist, was für ein Kummer? Denn in Beredtsamkeit und Wohlredenheit ist er vor allen; und wenn das Praesidium des Seins einen Bewohner aus der Schuhreihe hat (das Vorzimmer, wo man die Schuhe ablegt), was für ein Grund des Ueberdrusses? denn es ist wahrlich bestätigt und anerkannt, dass er ein hochwürdiger Präsident ist: „Frische Rose kommt hinterher dem Rosengarten, zuerst Gestrüpp und Dornen“ (Bâķî in der Ķaṣîde auf Ķâḍî-zâde v. 26). Seine perlenregnenden Gedichte sind dem fliessenden Wasser gleich klar und fliessend, und die Jungfrauen seiner Gedanken sind von Härte (Rohheit) und Schwäche (Mangel an Beredtsamkeit) wohlbehalten und frei. Da seine unersetzlichen Gazele in der ganzen Welt verzeichnet und seine durch Klarheit definirten Verse unter den Menschen berühmt (= weltberühmt) sind, was bleibt nun noch zu machen übrig?“ —

Charakteristisch für Bâķi's Berühmtheit im Oriente, namentlich unter den Türken, ist auch der Umstand, den Ḥâdžî Ḫalîfa a. a. O. III. 266 mittheilt: dass sich der Verfasser der Anthologie „Zubdet el-aš'âr“ (cremor carminum) Mollâ 'Abd ul-hajj ben Fâiz ul-lâh-Elrûmî (Ķâfzâde †1031) entschuldigt hat, dass er aus Bâķi's Diwân nicht mehr als 512 beit aufgenommen hat, mit den Versen:

(Metrum مُجْتَثّ)

[1] يَازِلْمَدِيسَه آدَمْ جُمْلَه شِعْرِ پُرْكَارِى

بَنِى بُو مَسْئَلَه دَه اَهْلِ دِلْ طُوتَرْ مَعْذُور

مُحَالْدِرْ بُو دَه بِرْ چَشْمَهٔ تَمَامْ اِيدَه نُوشْ

نَه دِلْلُو آبَه حَرِيصْ اُولْسَه تِشْنَهٔ مَخْرُور

„Wenn nicht seine kunstvollen Gedichte alle aufgeschrieben sind, werden mich in dieser Angelegenheit die Verständigen für entschuldigt halten. Unmöglich ist der, der eine ganze Quelle aus-

1) Bei Flügel falsch يازلمسه, was wohl in ايسه يَازِلْمَدِى (des Metrums halber jazylmadise zu lesen) zu corrigiren ist.

trinken würde, wie sehr er auch nach Wasser gierig wäre, der vom Durste gequälte (eig. erhitzte)“.

Bei einem solchen Lobe sehen wir es leicht ein, wenn die Biographen sagen, dass Bâḳî kein Lobgedicht braucht, da er sich selbst durch seine Gedichte am besten lobt, und begreifen den Sinn der in den Biographien wiederholt aufgeführten Verse: (Metrum رمل)

شعرِ احبابنی دفتر ایدیجک دستِ قضا

محو واثباتله پر اتدی نیجه اوراقی

قازیدی[1] نیجه‌یی یاڭلمش دیو بو دفتردن

باقی‌یی بر ایدوب اشارت دیدی صحّ الباقی

„Kaum dass die Hand des Schicksals die Poesie der Lebendigen registrirt hatte, als sie wie viele Blätter mit Abänderungen (indem sie etwas wegnahm und dafür etwas anderes setzte) füllte! Wie viele kratzte sie aus aus dieser Liste mit den Worten: Er hat gefehlt. Von Bâḳî sagte sie, und machte ein Zeichen: Der Bâḳî ist richtig“.

Es bleibt noch ein Wort zur Charakteristik der Bâḳî'schen Poesie zu sagen. Wie bereits bemerkt dichtete Bâḳî Ḳaṣîden und Gazele. Bâḳî sagt zwar von sich selbst, dass ihm, dem Pâdišâh des Wortes, Ḳaṣîde und Gazel gleich gewährt sind. (Hammer, Dîwân XXXVI), und ebendaselbst, dass die Dichter Rûm's von ihm erst das Gazel lernten; und in einem Gazel heisst es, dass ein wasserhaltiges (frisches) Gazel bei den Kennern die frische Frucht des Zweiges seiner Kunst ist. Nichts destoweniger schätzen wir seine Ḳaṣîden viel höher als seine Gazele, obwohl sich sonst beide in gleichem Masse um dasjenige theilen, was wir als den grössten Vorzug der Bâḳî'schen Poesie ansehen, gereinigten Geschmack und edlen Ausdruck. Der sprachliche Ausdruck, dessen Feinheiten auch im Gespräche Bâḳî's von Seiten der türkischen Biographen so besonders hervorgehoben werden, bündig und schwungvoll, gleichzeitig aber rein (soweit möglich) und durchsichtig, ist es in der ersten Reihe, der das Interesse der europäischen Orientalisten an Bâḳî's Poesie erregt und unsere vollkommene Anerkennung verdient[2]. In ihm ist Bâḳî wirklich gross, und wenn er in dieser

1) Des Metrums wegen muss wohl قازدی gelesen werden.

2) Dass bereits die Türken selbst in Bâḳî in erster Reihe einen Meister der Sprache erblickten, beweist der Ausspruch eines Kunstrichters, den Hammer, Geschichte der osmânischen Dichtkunst III, 16 mittheilt, wonach von einem vollkommenen türkischen Dichter Neuʿî's (Hammer a. a. O. III, 108) Gluth,

Hinsicht sein Verdienst um die türkische Poesie hervorhebt, wie dies ja vielleicht zu oft geschieht — die Form der Kaṣide, wie des Gazels bietet ihm ja reichlich Gelegenheit dazu, die Bâkì nie unbenutzt lässt — so können wir ihm nur unseren Beifall zollen. „Auf diesem Tummelplatze hat Bâkî wie viele Meister erreicht, auf der Welt erreicht ihn heutzutage kein Meister“ heisst es im Gazel No. 82 (nach Hammer's Zählung). Denn: „Ihm wurde die Region des Wortes übertragen und den Thron der Poesie hat er bestiegen dem Chosroes gleich“ (Nro. 148). „In seiner Hand ist der Siegelring der Trefflichkeit und der Wohlredenheit, den er dem Feinde, der es leugnet, auf sein Auge drückt“ (Nro. 84). Als ungestümer Haidar (Löwe) bedient er sich auf dem Tummelplatze der Poesie der Spitze des Rohres wie des Zûl-faḳârs (Nro. 7). Dabei macht er die königliche Musik des Wortes so stark, dass das Echo der Pauke bis zum Ohre des Chosroes in Dihli reicht (Nro. 78). Ja „die Trommel seiner Berühmtheit wird auf dem Gewölbe der Himmelssphäre geschlagen, und das Getöse seiner Kesselpauke wirft ein Durcheinander in die Welt“ (Nro. 71). — Wahrlich hat Niemand in diesem Garten das Rohr (Kalem) so eingesetzt — was Wunder, wenn die Frucht seiner Poesie so saftig ist (Nro. 134), und soviel ist wahr, dass seiner unnachahmlichen Dichtung nichts gleich ist, selbst wenn von nun an die Zauberer zu dichten anfingen (fehlt bei Hammer). Er ist einzig in seiner Art in der Kunst des Wortes, mit dem kein Streit möglich ist (Nro. 12). Denn eine Schatzkammer von Ideen ist sein (wenn auch) wüstes Herz (fehlt bei H.), und seine Anlage, durch die Sonne der sultânschen Huld grossgezogen, ein Edelstein in der Mine der Möglichkeit (Nro. 82). Seine Worte aber sind mit Perlen und Juwelen besetzt (Nro. 145), ja es sind kostbare Perlen frischer Poesie auf einer feinen Perlenschnur der Gedanken (Nro. 155), schön und frisch (Nro. 163), geistreich und auch verschmitzt (165). Denn auch Salz ist dem reinen Weine beigemischt, sales und lepores sind der Ursprung des Zuckerwassers von Bâkî's Poesie (Nro. 104). Ueberhaupt gibt es für die Geliebten keinen besseren Zeitvertreib als Bâkî's Gedichte, in erster Reihe allerdings seine Gazele (189) und zwar nicht nur für einen Augenblick, sondern für immer: „Gott sei Dank, ruft Bâkî, das Glück der Welt findet Untergang, dauernd bleibt auf dem Blatte der Welt unser Name (Nro. 68), seine Gedichte werden bis an's Ende der sieben Zonen gelesen (fehlt bei Hammer). Denn seine zauberische Anlage macht sich alle Herzen geneigt; und als Zauber wirkt seine Poesie hauptsächlich durch ihr Gewand, denn „das Ehrenkleid von Bâkî's welterobernder Dichtung ist Gold“. (خلعت نظم جهانگیرڭ سنڭ آلتونلودر) heisst es in einem رباعی, und „Worte sind's nicht, Perlen und

Bâkî's Sprache, Zâtî's (Hammer a. a. O. II, 240) Sinn und Amri's (Hammer a. a. O. III, 15) Phantasie verlangt wird

Edelsteine, wenn ich ein Gedicht mache", in einem anderen. — Und was von dem sprachlichen Ausdrucke, gilt auch von der äusseren Form seiner Gedichte. Sie haben einen Schnitt (Nro. 165) und sind in dem ihnen angewiesenen Raume so abgegrenzt und abgerundet, dass jedes einem Ringe gleich in sich abgeschlossen erscheint. „Mit zahllosen Ringen kam Bâkî an eine Thüre (seines grossmüthigen Gönners), mit Ringen, deren jeder was für einen Tribut von Rûm werth war", heisst es in der Ḳaṣîde auf 'Alî-paša v. 49. Denn mit Kunst gemacht sind sie und mit Juwelen verziert und passen für die Hand des Schlachtreihen-zerreissenden Âsafs (Veziers). Denn es ist nicht anderswo zu finden die Rundung, welche Bâķî's seltene Perlen aufweisen, und kein anderer Goldschmied auf dieser Welt vermöchte solche Ringe zu Stande zu bringen. Kein Anderer kann dem Ringe der Dichtung diese Kategorie geben, wenn auch noch so viele Stümper den Ring fälschten, (wie Bâķî). Denn für Bâķî's Form gibt es keinen Ersatz, ebenso wie es keinen Ring gibt, der den Siegelring Suleimâns vertreten könnte (a. a. O. 49—53). — Und im Gazel Nro. 84 vergleicht Bâķî den Fluss seiner Verse dem Strömen der Meeresfluth, vor deren Perlen die Taucher sich verneigen. Ueberhaupt erreicht Bâķî's Gedicht (diesmal spricht er von seinen Ḳaṣîden) durch beredte Schilderung (seiner Gönner u. s. w.) den Rang des persischen Dichters Selmân, mit dem es nach Bâķî's Worten „unter gleichem Schatten wohnt". Sein Wort reicht an ihn, sein Gedicht erreicht seine Vollkommenheit. Es bleibt nur seinem Werke eine Krone aufzusetzen, was Bâķî vom Sultân Suleimân erwartet, der seine Dichtung, eine kostbare Perle im Meere der Dichtkunst, die jedoch gleich dem Edelsteine im Schacht im Staube der Erniedrigung bleibt, vom Boden erheben soll. (Ḳaṣîde zum Lobe Sultân Suleimâns v. 36 - 39). — Und fast dasselbe lesen wir auch in der Ḳaṣîde zum Lobe des Sultân Selîm (v. 32—33): „Es kam zum Vorschein Zuhairs Geheimniss (Inneres) in meiner geistreichen Anlage, mein Gedicht goss den reinen Lebensgeist Selmâns in sich selbst um. Der Beredtheit Pauke habe ich königlich geschlagen in den sieben Zonen und auf das Diplom des Wortes setzte ich heute die châkânische Tugra". Denn in der That beschliesst Bâķî die Reihe der hervorragenden Dichter unter den Türken, unter denen er selbst am meisten hervorragt [1]).

Wesentlich anders als mit dem Sprachausdrucke und der äusseren Form verhält es sich mit Bâķî's Poesie hinsichtlich des

1) Zum Lobe Bâķî's interessant ist auch die Ḳaṣîde zum Lobe des Vorsitzenden der 'Ulemâ und des wohlredendsten der Wohlredner Abû-s-suûd Efendi v. 23—25: „Der Braut der Welt (Zeit) mache ich dein Lob zum Halsschmuck. Perlen sind die kostbaren Worte, Faden die feine Phantasie. Die Leichtigkeit meiner Worte, die Klarheit meiner Gedichte fliesst wie Wasser. Sie hat die Herzen alle geneigt gemacht. Modulirte eine Nachtigal auf der Wiese meine Worte, so käme das leicht rutschende Wasser und küsste vor ihr den Boden".

Inhaltes seiner Gedichte, hauptsächlich soferne es auf seine Originalität ankommt. In dieser Hinsicht erweist es sich, dass Bâḳî namentlich in seinen Gazelen seine Meister treu bis in's kleinste Detail kopirt, sodass es wirklich schwer ist, in seiner Poesie etwas zu finden, was noch nicht dagewesen wäre. Interessante Detaile würde hier eine Vergleichung mit Hâfizens Gazelen ergeben, dessen ganze Weltanschauung mit all den Leiden und Freuden, die sie mit sich bringt, sich bei Bâḳî wiederspiegelt. Und ähnliche Analoga liessen sich auch für seine Ḳasîden, obwohl nicht in solchem Masse, aus persischen Dichtern aufführen. Denn auch hier mahnen Bâḳî's Schilderungen von Naturerscheinungen u. a. und Lobpreisungen seiner Gönner an die ihm vorgelegenen Muster. — Im Ganzen ist Bâḳî's Stimmung in seinen Gedichten eine heitere. Er weiss wohl, dass die ganze Welt mit all ihrem Leid und Freud ein vorübergehender, dabei trügerischer Traum ist (Gazel 38), dem man nicht vertrauen kann (111 und 64). Das Glück der Welt ist leerer Tand (122) und seine Unstätheit genug bekannt. Die Welt dreht sich ja (97). Die Welt ist ein Markt von Ungerechtigkeit, dessen Gewinn nur Leiden sind (75). Und namentlich gegen ihn hat sie sich recht stiefmütterisch verhalten (111) und ihn hart behandelt (61), anstatt ihn zu begünstigen (20). Nur zur Pein und Qual kam Bâḳî ins Leben (153). Unglück malt ihn wie einen Leopard (132), sein Herz ist dornenwund, seine Augen voll Thränen (74), der Gram lässt ihn nicht aus seinen Panthersklauen (64). Doch Bâḳî verzagt nicht; er kümmert sich nicht um die Welt (79) und ihr zum Spotte (69) sowie zum Aerger der Gewalten (106) ergibt er sich dem Weintrinken und der Lust — froher Sinn genügt ihm (27, 70). Denn gleich Hâfiz ist auch Bâḳî von Ewigkeit dazu bestimmt, ein Sklave der Liebe und des Weines zu sein (1) und diesem Fermân folgt er als Führer vom Herzen gern, ohne sich dem Richterspruche des Schicksals nur ein Stäubchen zu sträuben (68). Beides bereitet ihm wohl manche bittere Stunde, in welcher dann Bâḳî zu der Ueberzeugung gelangt, dass Entsagung und Ruhe das beste sind (17). Aber trotzdem nimmt er seine Zuflucht zu ihnen nie (68), es möge geschehen, was da wolle. Ein Derwiš ist er nur an der Thüre seines Geliebten (132, 141, 149, 154, 167) und dieses Derwîštums schämt er sich ebensowenig, wenn man ihn deswegen tadelt, wie er in Vollkommenheit und Trefflichkeit seinen Ruhm sucht (94). — Der Ruf: „Ergib der Lust und dem Trunke dich“ erklingt oft in Bâḳî's Gedichten (203) und alles in der Welt ist bereit, ihm zu folgen (41). Frühling, bildschöner Knabe und Wein sind nach 189 sogar des städtischen Predigers Rath (vgl. auch 149, 152, 154) und auch Sûfî's sollten ihren Nutzen nicht läugnen (174). Denn sie sind die Hûren und der Keuser des Paradieses, und des Geliebten Thüre ist das Eden selbst (151). Darum hält Bâḳî den Wein und die Weinschenke für seine treusten Gefährten (27), von denen er sich nimmer

trennt (160); ihm ist der Wein مَطْلَعِ أَنْوَارٍ (53), der seine Wangen dem Morgen gleich mit Roth färbt (26), ihm ist er Rose im Rosenbeete der Schenke (165), ihm ist er der Spiegel, in dem er die Welt besser schauet, als in dem weltzeigenden Spiegel Iskenders (144). Ja, der Wein setzt ihm, dessen Existenz in der Welt nicht einmal einem Sonnenstäubchen gleich ist (75), die Herrscherkrone auf (26), und von Bâḳî zu Hilfe genommen (19), vertreibt er dessen Kummer und Schmerz (9, 127). Der Wein ist ihm aber auch Symbol der Liebe, wie die Schenke das der Treue (135). Der Schreiber der ewigen Weisheit, heisst es im Gazel 166, schrieb auf das Blatt der Rose, dass weinend Nachtigal mit Rosen immer kose, und nach Gazel 34 wird eben das Weinglas zur Rose und der Trinkende zur Nachtigal. Der Wein mahnt ihn weiter an die Rubinenlippen seines Geliebten, zu dessen Andenken eigentlich Gott selbst rothen Wein in Trauben eingesetzt hat (96), und deren Rubin ihn nach dem Rausche des Weines in neue Begeisterung versetzt (7). Denn nur Zuckerlippen vertreiben die Bitterkeit des Weines und des Grames (22). Freilich sind auch sie für Bâḳî Ursprung vieles Kummers, aber im Paradiese sind selbst die Qualen süss (21). Und darum heisst es bei Bâḳî: den Wein bereuen, der Liebe entsagen — leerer Traum (19). Im Gegentheil ist Bâḳî ein Leopard im Walde der Liebe (120, 131), der sich auf die Jagd von Schönen verlegt hat (152) und der sich nicht schämt, wenn man ihn seiner Liebe zeiht (94). Die Liebe macht ihm zwar das Leben zur Qual (81). Seinen verweinten Augen, die zwei Flaschen Weines gleichen (2), entströmen Thränen, die, dem Silberdrahte ähnlich, Bâḳî zu einem Silberzieher machen (138) und die in ihrem Uebermass die Welt überschwemmen und Bâḳî's Herz verheeren (16, 37). Liebe macht ihn zum Narren (146) und er stirbt vor Gram (140). Aber das alles kann Bâḳî von der Liebe nicht abwenden. Denn die Mondgesichtigen sind so zahllos, dass das Herz nicht genügt, wenn es sich zerstücken sollte (149), und in der Liebeswahl ist Niemand beständig (73). Denn der Vogel des Herzens lässt sich nicht auf jedem Aste nieder (56). Mit dem Meere der Liebe verglichen ist der Ocean des Daseins nur eine Hand voll Spreu (79). Und so ist auch Bâḳî, soweit er nicht eben im Spital für Herzenskranke, nämlich dem Gau des Geliebten, weilt (29), ein Abdâl, der von der Liebe gequält, in deren Banden er stets schmachtet (14, 83), von einem Geliebten zum andern wandert. Denn Liebesschmerz ist seines Herzens stäter Gast (142) und macht Bâḳî, der seinen Geliebten nicht um die ganze Welt gäbe (119), doch nur glücklich (10), selbst wenn das Herz unter seinem Schwerte blutet (107). Denn durch Liebe kommt dem Menschen Licht (122). Und wenn Bâḳî das Schwert der Liebe als Feder benützt (123) und unvergleichlich in seinen Gedichten die Schönen malt (170), da veranlasst der hohe Wuchs des Geliebten auch den hohen Sinn

Bâkî's (33, 45). — Ist es unter diesen Umständen also zu verwundern, dass die Gedichte Bâkî's, der sich, so lange Zeit und Gelegenheit dazu ist, den Freunden ergibt (88) und einerseits, der Tulpe gleich, den Becher aus der Hand nicht lässt (97), andererseits sein Herz wie Glas erschöpft (100), dem Weine gleich rothgefärbt erscheinen (101) und wie der Wein selbst den Frommen nicht munden (102) — denn wer Geschmack nicht hat, findet auch Lust am Weine nicht (87) —, dabei aber als Seitenstück von Bâkî's Glase dennoch in der ganzen Welt kreisen (1), andererseits mit ihrem Ebenmasse dem schönen Wuchse des Geliebten gleichkommen (54)? [1])

در مرثیهٔ سلطان سلیمان علیه الرحمة والرضوان

مضارع : - - ⌣ | - ⌣ - - ⌣ | - ⌣ - - | - ⌣ -

1. ای پای بند دامگهٔ قید نام و ننگ

تا که هوای [2]) مشغلهٔ [3]) دهر بیدرنگ

1) Die folgende Ausgabe von Bâkî's Kaṣide auf den Tod des Sultân Suleimân beruht auf den Handschriften der Wiener Hofbibliothek (3), der Münchener Staatsbibliothek (2) und der Leipziger Rathsbibliothek (1). Zur Grundlage diente die Wiener Handschrift Nro. 657 (dieselbe nach welcher auch Hammer den Diwân Bâkî's übersetzt hat), da die daselbst in der Abtheilung der Kaṣiden aufgeführten Gedichte mit wenigen Ausnahmen in allen Handschriften vorkommen. Die sonst gut erhaltenen Handschriften weichen nämlich bedeutend von einander ab, so zwar, dass z. B. die Wiener Handschrift Nro. 168 im Ganzen 26 Kaṣiden und 500 Gazele enthält (andere daselbst vorkommende Gedichte nicht mitgerechnet) gegen die 14 Gedichte der Abtheilung der Kaṣiden und 204 Gazele der W. Handschrift Nro. 657. — Und doch besitzt die Leipziger Handschrift, die Kaṣîden enthält (25 an der Zahl), einzelne Kaṣiden, die in der W. H. Nro. 168 nicht vorkommen. Auch sonst weichen die einzelnen Hs. in Anzahl und Anordnung der Gedichte und der Verse, sowie in ihrer Ueberlieferung nicht unbedeutend ab, was um so wichtiger erscheint, als es in der türkischen Poesie auch andere Dichter Namens Bâkî gibt (vgl. Hammers: Geschichte der osmanischen Dichtkunst II, 387. III, 296. 392. 518. IV, 214), von denen einige nicht ganz unbedeutendes leisteten und deren einer geradezu wie unser Bâkî zu Constantinopel geboren war (vgl. Laṭâfî: Tezkeret-uš-šuerâ fol. 57 Cod. Munch. 150). Einer von ihnen hinterliess Gedichte in den 3 Sprachen des Orientes, wie wir auch in unserer Wiener Bâkî-Handschrift Nro. 168 unter anderem 7 persische Gazele und 3 persische Fünfzeiler finden. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass dieses oder jenes hervorragende Gedicht eines von diesen Bâkî's dem Dîwâne unseres Bâkî einverleibt worden sein kann, und somit für die Kritik eine wichtige aber schwierige Frage auftauchen würde, wiewohl sich die Verschiedenheit der Hs. sonst auch aus dem Begriffe des Diwâns als einer Auswahl, die von dem Geschmacke des Sammlers abhängig war, ganz gut erklären lässt.

2) تا کی هوای مشغلهٔ 3) دهرنی درنگ?

2. آکه اول کونی که آخر اولوب نوبهار عمر
برک خزانه دونسه کرک روی لاله رنک

3. آخر مکانک اولسه کرک جرعه کبی خاک
دوران النده ایرسه کرک جام عیشه سنک

4. انسان او در که (1 آینه‌وش قلبی صاف (2 اوله
سینه‌سنده نیلم آدمیسک کینه‌ء پلنک

5. عبرت کوزنده نیجه‌دک غفلت اویخوسی
یتمزمی سانده واقعه‌ء شه (3 شیرجنک

6. بش آلدی آب تیغنه دقر انکروس
شمشیر دوهرینی پسند ایلدی فرنک

7. اول شهسوار (4 ملک سعادت که رخشنه
جولان دمنده عرصه‌ء عالم کلوردی تنک (5

---

8. یوز بیره قودی لطفله کلبرک ترکبی
صندوقه صالدی خازن دوران کهر کبی

---

9. حقا که زیب و (6 زینت اقبال وجاه‌دی
شاه سکندر افسر دارا (7 کلاه‌ایدی

---

1) آینه کبی g. M. 2) ایدر. 3) سیرجنک. 4) ملک و.
5) Verse 6 und 7 kommen auch in der Folge 7 und 6 vor. 6) زینت و.
7) سپه‌ایدی سپه‌کهدی.

10. گردون ایاغی توزنه ایلردی سر فرو
دنیایه خاك پاینی سجده‌گهیدی

11. کمتر گدایی آز عطاسی قیلوردی بای
بر لطفی چوق مروّتی چوق پادشاهیدی

12. خاك جناب (1 حضرت درگه دولتی
(2 فضل و بلاغت اهلنه امیدگهیدی

13. حکم (3 قضایه ویردی رضایی اگرچه کیم
شاه قضاتوان و (4 قدردستگهیدی

14. گردون دونه زار و زبون اولدی صنعتنه
مقصودی ترك (5 جمله قرب الهیدی

15. جان و جهانی گوزلرمز گورمسه نولا
روشن جمالی عالمه خورشید و ماهیدی

16. (6 خورشیده بگزسه گوزلری خلقك نولا گلور
زیرا (7 بگزنجه خطره اول مهلك گلور

17. گوکسون سحب قدین اوپ قطره قطره قان
اتسون نهال تربتنی (8 نخل ارغوان

1) حضرتی. 2) فضل بلاغت. 3) قضایی falsch. 4) قدره. 5) جمله. 6) خورشید. 7) گوزنجه. 8) نخل وارغوان.

18. بو آجيلرله چشم نجوم اولسون اشكبار
آفاقى [1] طوتسون آتش دلدن چقن دخان

19. قلسون كبود [2] جامه‌سنى آسمان سيه
كيسون لباس ماتم شهى بتون جهان

20. يقسون درون سينهٔ انس و پريده داغ
نار فراق شه سليمان كامران

21. قلدى فراز كنكرهٔ عرشى جلوه‌كاه
لايق دكلدى شاننه حق بو خاكدان

22. مرغ روانى اوجلره [3] چقدى هما كبى
[4] قلدى حضيض خاكده بر ايكى استخوان

23. چابكسوار عرصهٔ كون و مكان ايدى
اقبال و عزت اولمشيدى [5] يار همعنان

24. سركشلك ايتدى [6] توسن بخت [7] ستيزه‌كار
دوشدى زمينه سايهٔ الطاف كردكار

---

25. اولسون غمكده بلبلين زار و بى قرار
آفاقى دتسون اغليورق ابر نوبهار

1) دونسون. 2) جامه‌لرين. 3) ايردى.
4) Falsch قيلدى. 5) يار و همعنان. 6) امرنه. 7) ستيزه‌كر.

26. طوتسون جهانی نالهٔ مرغان صبحدم
کللر بولونسون آه و فغان ایلسون هزار

27. سنبللرینی ماتم ایدوب چوزسون اغلسون
دامانه دوکسون اشك فراوانی کوهسار

28. دل حسرتکله یوللره طوتسون قولاغنی
نرکس کبی قیامته‌دك چکسون انتظار

29. آقدقچه بوی خلقکی دردکله لاله‌وش
اولسون درون نافهٔ [1]مشك تتار [2] [3]نار

30. دریالر اینسه عالمی چشم دهرفشان
کلمز وجوده سنجلین در شاهوار

31. ای دل بو دمده سنسن اولان باکه همنفس
کل نای کبی اکلیلم باری [4]زار زار

---

32. آهنك [5]آه ونالەلری ایده‌لم بلند
اصحاب [6]دردی جوشه کتورسون بو هفت بند

---

33. کون طوغدی شاه عالم اویانمزمی خوابدن
قلمزمی جلوه خیمهٔ دردون [7]جنابدن

---

1) مسك. 2) نار. 3) بار. 4) زار وزار. 5) آه ناله‌لرن.
6) درد. 7) طنابدن.

34. یوللرده قالدی کوزلرمز کلمدی خبر
خدك جنب سدّه دولتمآبدن

35. رنك عذاری ننلدی یتور تند وخشمتاب
شول کل دیبی که آبرو دوشوبدر کلابدن

36. ذهنی حجاب ابره دورر خسرو فلك
ید ایلدکجه نطقنی ترك حجابدن

37. [2] طفلی سرشکی یرلره کیرسون دعام ([1] او در
حرم غمکدن اغلمیه شیخ وشبدن

38. یانسون یقلسون آتش هجرنله آفتاب
دردنله قره چوللره کیرسون سحابدن

39. ید ایلسون هنرلدی قنلر اغلسون
تیغك بوینجه قرەیه بتسون قرابدن [3]

40. [4] درد وغمکله چك دیبن ایدوب قلم
پیراهنینی پرەلسون غصّه‌دن [5] علم

— — — —

41. تیغك اوجوردی دشمنه زخم زبانلری
حث اتمز اولدی کمسه دسلدی [6] لسانلری

1) اولا. 2) طفل. 3) Verse 38 und 39 finden sich auch zu einem verschmolzen und zwar so, dass der zweite Halbvers des 39. Doppelverses den zweiten Halbvers des 38. bildet, dieser aber, sowie auch der erste Halbvers des 39. Doppelverses fehlt. 4) درد غمکله. 5) قلم.
6) زبانلری.

42. دوردی نهال سرو سرافراز نیزه‌سی
سرکشلك آدن آتمدی بر داخی بنلری

43. خندقده بصسه پی سمندك نثر ایچون
[1]جنلر [2]بولنده جمله روان اتدی جنلری

44. دشت فتنده مرغ هوا طورمیور [3]دونم
تیغك خدا [4]یوننده سبیل اتدی [5]قنلری

45. شمشیر کبی روی زمینه طرف طرف
[6]صلدك دمور [7]قوشقلو [8]جهان پهلوانلری

46. آندك خزار [9]بتکده‌یی مسجد ایلدك
ناقوس یرلرنده اوقوندك اذانلری

47. آخر چلندی کوس رحیل اتدك ارتحال
اول قونغك اولدی جنان بوستانلری

48. منت خدایه ایدی جهنده قلوب سعید
نم [10]شریفك ایلدی هم غزی هم شهید

---

49. باقی جمال پادشه دلپذیری دور
مرآت صنع حضرت حی [11]وقدیری دور

1) خانلر. 2) بولنده und بوننده. 3) قونمز بیلم.
4) یوننده. 5) جنلری. 6) صلدی. 7) = قورشقلو.
8) Zusammengeschrieben. 9) بتکده. 10) شریفی. 11) قدیر: auch ohne و.

50. پیر عزیز مصر وجود ایتدی انتقال
میر جوان چابك یوسف[1] نظیری كور

51. دون طوغدی شمدی غایته ایردی سپیده‌دم
رخسار خوب خسرو روشن ضمیری كور

52. بهرام [2] وقتی دوره یتوردی بو صیدگاه
وار ایشكینه خدمت شه اردشیری كور

53. بر باد قیلدی تختِ سلیمانی روزگار
سلطان سلیم خان [3] سكندر سریری كور

54. واردی پلنگ كوه وغا خواب راحته
كهسار [4] ببریده طوران نره شیری كور

55. جولانه كتدی روضه‌یه طاوس باغ [5] قدس
قم همای اوج سعادت مسیری كور

— —

56. اقبال و بخت خسرو آفاق مستدام
[6] روح روان شهه تحیت والسلام

1) نظیر. 2) بهرام دوری. 3) سلیمان. 4) كهربده.
5) خلد. 6) روح و.

Trauergedicht auf Sultân Suleimân (Gottes Erbarmen und Wohlgefallen sei über ihm).

1. O der du in den Fallstricken (der Welt) am Fusse gefesselt bist von der Fessel des Ruhmes und der Scham [1]),
   So lange [2]) Lust vorhanden zur Beschäftigung in dem Verzug nicht gestattenden Laufe der Zeit!
   Denk' an den Tag, der der letzte ist im Lenze des Lebens,
   Und an dem zum Laube des Herbstes werden muss das tulpenfarbige Antlitz.
   Zuletzt muss dein Wohnsitz werden die bodensatzartige Erde,
   Und der Stein aus Schicksal's Hand muss erreichen das Glas des Lebensgenusses.
   Mensch ist derjenige, dessen Herz dem Spiegel gleich rein ist;
   Was macht in deiner Brust, bist ein Mensch du, der Groll eines Tigers?
   Bis wann dauert der Schlaf der Fahrlässigkeit im betrachtenden Auge?
   Ist dir nicht genug der Vorfall des löwenmuthigen Šâhs?
   Es beugten das Haupt vor seinem glänzenden Schwerte die Ungarn
   Und Franken mussten sich gefallen lassen (zufrieden sein mit) seines Säbels Wellung.
   Jener königliche Reiter im Reiche des Glücks, dessen Renner
   Im Augenblicke des Umlaufes die Rennbahn der Welt eng vorkam:
   Er legte sein Haupt huldreich zur Erde nieder frischem Rosenblatte gleich,
   (Und) der Schatzmeister des Schicksals warf ihn in den Sarg einem Juwele gleich. —
2. Es ist wahr, dass er Schmuck und Zier des Glückes und der Würde war,
   Denn ein Šâh war er mit Alexanders Diadem und Darius' Mütze (Krone).
   Der Himmel beugte das Haupt im Staube seines Fusses,
   Der Welt war der Staub seines Palastes Anbetungsort.
   Den geringen Bettler machte das Verlangen nach einer Gabe von ihm reich,

1) ننك bedeutet Scham, lebhaftes Ehrgefühl als negative Seite des Ruhmes, aber auch Schande, während نام = Name, ursprünglich indifferent (guter oder schlechter Ruf), speciell von Berühmtheit gebraucht wird. Beide sind somit begriffliche Gegensätze, die jedoch in ihrer Verbindung einen einheitlichen abstracten Begriff = Berühmtheit bilden. Analoge Beispiele sind aus Persisch, Türkisch, Chinesisch (hier namentlich häufig) u. s. w. bekannt. Der Sinn ist: o Ruhmsüchtiger!

2) Die andere Lesart تا کی = bis wann, wie lange hast du Lust, gedenkst du . . . als Frage.

Denn ein Pâdišâh war er von vieler Huld und Menschenfreundlichkeit.
Der Staub der Umgebung seines erhabenen Glücksthores
War Hoffnungsort für Leute von Trefflichkeit und Wohlredenheit.
Er ergab sich in des Schicksals Entscheidung, wiewohl er (selbst)
Ein Šâh war das Schicksal (der Menschen) entscheidend [1]) und Verhängniss als sein Gewerbe betreibend.
Glaubt nicht, dass er dem niedrigen Schicksal schwach erlegen —
Seine Absicht war, sich durch Verlassen der Würde Gott zu nähern.
Sähen unsere Augen uns selbst und die Welt nicht — was wäre dran?
War ja seine leuchtende Schönheit Sonne und Mond für die Welt.
Wenn der Menschen Augen in die Sonne schauen, pflegen sie überfüllt zu sein — (= vergehen)
Weil, indem sie schauen, ihnen jener Mondschöne in's Gedächtniss kommt.

3. Es vergiesse die Wolke, den Wuchs gebogen, tropfenweise Blut,
Es mache die Palme ihre schlanken [2]) Triebe zu Ergewân.
Bei diesen Schmerzen sei das Auge der Sterne weinend (Thränen vergiessend)
Und der vom Feuer des Herzens aufsteigende Rauch erfülle die Welt.
Sein blaues Gewand mache der Himmel schwarz,
Und die ganze Welt lege das Kleid der Trauer um den Šâh an.
Es brenne ein Mal (nämlich des Kummers) ein in die Brust des Menschengeschlechtes und der Perîs
Das Feuer (= der Schmerz) der Trennung des glücklichen Šâhs Suleimân!
Er machte den oberen Theil der Zinne des (göttlichen) Thrones (= der neunte, oberste Himmel) zu (seinem) Brautgemach,
Denn in der That entsprach die irdische Welt seinem Range nicht.
Der Vogel seiner Seele stieg empor zum Himmel dem Humâ gleich,
Es blieben unten im Staube (= unter der Erde) ein, zwei Knochen.

1) Kann auch bedeuten: mächtig im Rechtsspruche oder mächtig wie das Schicksal selbst.

2) Eigentlich nârwenartigen: ناروان = نارون ist nämlich nach den persischen Erklärungen: درختی بغایت خوش اندام „ein Baum von äusserst schönem Wuchse“; daher die Epitheta: نارون بالا. نارون قد u. s. w. dagegen wird ارغوان (syringa persica) als بهر درختی بغایت سرخ ورنگین charakterisirt, weil sie, bevor sie Blätter treibt, sich gänzlich mit purpurrothen Blüthen bedeckt, weshalb dann ارغوان auch absolut im Sinne von سرخ = roth gebraucht vorkommt. In unserem Gedichte soll die Palme ihre Zweige zu Ergewân machen d. h. blutige Thränen um Sultân Suleimân vergiessen.

Ein geschickter Reiter war er auf dem Schlachtfelde des Seins und des Raumes,
Glück und Macht waren seine mit ihm in gleicher Linie reitenden (wörtlich: mit gleichem Zügel) Gefährten.
(Doch zuletzt) wurde das ungebändigte Streitross des trotzigen Glücks widerspenstig —
Es fiel zu Boden der Schatten der Gnaden des Schöpfers.

4. Es sei im Grame um dich gleich mir klagend und ruhelos,
Es wandle über den Ländern herum weinend die Frühlingswolke.
Es erfülle die Welt die Klage der Vögel der Morgenzeit,
Rosen werdet gezaust (= entblättert euch), es klage und seufze die Nachtigal.
Es löse seine Hyacinthen (= Lockenringe) auf, den Todten beklagend, es weine,
Es schütte zahlreiche (dichte) Thränen aus auf seinen Fuss das Gebirge,
Aus Schmerz über ihn halte die Rose ihr Ohr an die Wege (horchend),
Der Narzisse gleich warte sie mit Ungeduld bis zum Auferstehungstage.
So oft es sich des Wohlgeruches seiner Naturanlage erinnert, sei vor Schmerz um ihn der Tulpe gleich
Das Innere des tatarischen Moschusbeutels verbrannt [1]).
Machten die Meere die Welt zum Perlen streuenden Auge,
Es käme zum Vorschein keine so königliche (herrliche) Perle wie du.
O Herz! in diesem Augenblicke bist du es, das mir vertraut ist,
Komm! der Flöte gleich lass uns nur seufzen und klagen.
Lasset uns die Musik der Seufzer und Klagen erheben,
Es möge die Männer des Schmerzes zum Wallen (in heftige Erregung) bringen dies Heftbend.

5. Es wurde Tag; erwacht der Šâh der Welt nicht vom Schlafe?
Erglänzt das Himmelszelt nicht von (seiner) Majestät?
Auf die Wege blieben unsere Augen gerichtet, (doch) es kam keine Nachricht
Vom Staube der majestätischen Pforte der Glückseligkeit.

---

5) نار bedeutet Feuer, aber auch Granate, Granatapfel (verkürzt aus انار). Dieser doppelten Bedeutung entspricht auch die doppelte mögliche Deutung des Verses. Das Tertium comparationis kann hier nämlich entweder im Verbranntsein liegen, was mit Rücksicht auf das vorhergehende لالـه‌وش die wahrscheinlichere Erklärung ist, da der orientalische Dichter in den dunklen Streifen auf den Blättern der Tulpe oder in den schwarzen Staubfäden derselben die Brandmale erblickt, deren Spuren er auch im Inneren des Moschusbeutels findet; dazu stimmt auch die andere Lesart تار = finster, dunkel; oder aber in der rothen Farbe, da nach einer andern Anschauung des Orientes der im Nabel des Moschushirsches befindliche Moschus nichts anderes ist als geronnenes Blut, und der orientalische Dichter blutrothe Thränen auch öfters als اشك گلنار bezeichnet.

Hin ist die Farbe seiner Wange, er liegt stumpf und mit trockener Lippe,
Jener Rose gleich, die vom Rosenwasser getrennt worden ist.
Von Zeit zu Zeit versteckt sich der Chosrau des Himmels (= die Sonne) hinter dem Vorhange der Wolke,
So oft er sich deiner Huld erinnert, schwitzt er vor Scham (aber auch aus dem Vorhange d. h. der Wolke = es regnet).
Es möge unter der Erde versinken, das ist mein Wunsch, jeder, der nicht Kindesthränen
Weinet, aus Trauer um dich, von Alt und Jung.
Es brenne (vor Schmerz), es werde verzehrt vom Feuer deines Dahinscheidens die Sonne,
Es kleide vor Schmerz um dich sich in schwarze Wolkenlappen.
Es führe sich deine Tugenden zu Gemüthe, es weine blutige Thränen
Dein Schwert, es (falle und) versinke im Boden bis an das Heft [1]) aus der Scheide.
Aus Schmerz und Trauer um dich hat die Feder ihren Kragen zerrissen;
Ihr Hemd zerstücke aus Betrübniss die Fahne!

6. Dein Schwert machte dem Feinde zufliegen ihre Zungenverwundungen,
Es stritt (widersprach) Niemand, denn ausgeschnitten waren ihre Zungen.
Es sah der junge Trieb der emporragenden Cypresse deine Lanze —
Nimmermehr dachten seine Hüter an den Namen Hochmuth.
Wo immer der Fuss deines Schlachtrosses hintrat, liessen des Nisârs (Ausstreuens) halber
Alle ihre Seelen deinem Wege zuströmen.
In der Wüste des Nicht-seins [2]) verweilt der Vogel der Leidenschaft nicht, er kehrt zurück. —
Dein Schwert opferte sein Blut auf dem Wege Gottes.
Dem Schwerte gleich hast du über der Oberfläche der Erde ringsum
Eisenumgürtete Welthelden entsendet.
Tausende von Götzentempeln hast du eingenommen und zu Moscheen gemacht,
An Stelle von Hammerschlägen (nâkûs) hast du Rufe zum Gebete (ezân) eingeführt.
Schliesslich wurde die Pauke der Abreise geschlagen, du zogest aus,
Deine erste Station (Konak) waren die paradiesischen Gärten.
Gott sei Dank! er machte dich in zwei (beiden) Welten glücklich,

1) Im Texte بوينجه = in seiner Höhe d. h. so tief, wie es selbst hoch ist — als Zeichen von Ehrerbietung und Achtung.

2) دشت فنا ist hier im mystischen Sinne aufzufassen = das gänzliche Aufgeben seiner Individualität und Hingabe an Gott. Der Sinn ist also: Gottergeben bekämpfte er seine Leidenschaften.

Und deinen hohen Namen machte er sowohl siegreich als zum Blutzeugen [1]).

7. Bâkî, schau die dem Herzen angenehme Schönheit des Pâdišâh's,
Schau den Spiegel des Schaffens der Majestät des Lebendigen und Mächtigen.
Der liebe Greis des Aegyptens des Sein's ist ausgewandert (in's Jenseits hinübergegangen),
Sieh den jugendlichen, gewandten, dem (ägyptischen) Jûsuf ähnlichen Fürsten [2]).
Es wurde Tag (w.: der Tag ging auf) nun, die Morgendämmerung hat den höchsten Punkt (die letzte Grenze) erreicht;
Sieh die schöne Wange des Chosrau's von erleuchtetem Gemüth.
Den Behrâm der Zeit hat in's Grab gelegt dieser Jagdort (= die Welt);
Geh' an seine (des Erdešîr's) Schwelle, versieh den Dienst des Šâh's Erdešîr.
Das Schicksal hat dem Winde (= Verderben) überliefert den Thron Suleimân's,
Sieh den Sultân Selîm Chân mit dem Throne Iskender's.
Zum Schlafe der Ruhe hat sich der Tiger des Berges des Schlachtgetümmels begeben,
Sieh den männlichen Löwen stehend auf dem Berglande der Grösse!
(Daselbst) umzulaufen ist der Pfau des Gartens der Heiligkeit (= Paradies) auf die (paradiesische) Wiese fortgegangen,
Sieh die Pracht des zum höchsten Punkte der Glückseligkeit sich erhebenden Humâ!
Möge das Glück und die Wohlfahrt des Chosrau's der Länder dauernd sein!
Dem dahinscheidenden Lebensgeiste des Šâhs (aber) Grüsse und Heil!

1) غازى = Sieger oder der Siegreiche ist bekanntlich im Islâm ein Attribut der Sultâne, welche einen siegreichen Feldzug unternommen oder einen solchen Krieg geführt haben. Um so berechtigter ist also dieses Epitheton bei Sultân Suleimân dem Grossen, dessen ganze Laufbahn eine Reihe von Siegen war, und der überhaupt für den grössten Sultân der Osmânen gilt. Dagegen kommt der Titel شهيد „Blutzeuge“ den im Kampfe gegen die Ungläubigen Gefallenen, somit für Gott Erschlagenen, zu, was von den Türken auch auf diejenigen erweitert wird, welche während eines Feldzuges an Krankheiten, selbst ruhig auf dem Lager, sterben. Sultân Suleimân II. starb bekanntlich bei Szigeth (5. Sept. 1566) auf einem Feldzuge gegen Ungarn. Konnte also Bâkî mit Recht von ihm als einem شهيد sprechen.

2) Suleimân der Grosse, geb. 1490, starb 1566, somit 76 J. alt. Sein Sohn Selîm II., 1524 geboren, war damals 42 J. alt, woraus sich der Vergleich des ersteren mit Jakob, des letzteren mit Joseph leicht erklärt. Die ganze Kaṣîde theilt sich, wie sämmtliche Kaṣîden, in 3 Theile, welche sind:

a) Mahnung an Ruhmsüchtige und Ehrgeizige, am Schicksal des grossen Fürsten Beispiel zu nehmen, wie vergänglich alles Irdische ist.
b) Lob des Sultân's Suleimân, die eigentliche Elegie.
c) Lob seines Sohnes und Nachfolgers Selîm mit einem kurzen Segensspruche.

„Turâb“ u. „Ḥaǵar“ in zurechtweisenden Redensarten.

Von

Ign. Goldziher.

1. Das Wort تراب wird in Verbindungen, welche aus einigen hier anzuführenden Beispielen ersichtlich sind, als abwehrender Ausruf gebraucht, durch welchen die energische Ablehnung einer unschicklichen Handlung oder der ungeziemenden Rede bezeichnet werden soll. So z. B. in einem Verse des Ǵerîr:

إذا الشيوخ تعرّضوا لمودّة   قلن التراب لكلّ شيخ أدردا

„Wenn die Greise Liebeleien anknüpfen wollen, sagen sie (die Frauen): Staub für jeden zahnlosen Greis“ [1]).

Der Dichter Muṭî' b. Ijâs (st. 140) wirft in einer muntern Zechgesellschaft einer Sängerin ein Kusshändchen zu, diese aber fertigt ihn ab mit dem Ausruf: تراب. Der Dichter klagt darüber in einem Gedicht, welches mit den Worten schliesst [2]):

فإذا قلت أنلني   قبلة قلت ترابا

Im IV. Jhd. finden wir den Ausdruck in einem Vers des Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî [3]):

تمنّت فويقا والصراة حيالها   تراب لها من أينق وجمال

„Sie (die Kameele) sehnen sich nach dem Fuwejḳ (Fluss bei Aleppo), während der Ṣarât (Fluss bei Baġdâd) vor ihnen ist — Staub für sie, die Kameelstuten und Kameelhengste“

d. h. sie verlangen Ungebührliches, was zu erfüllen unmöglich ist, oder wie der Scholiast umschreibt: أي خيبة لها دعاء عليها

1) Al-Muwaššâ ed. Brünnow p. ١٠٣, 16.

2) Aġânî XII p. ٨٧, oben.

3) Sakṭ al-zand (Bûlâk 1286) II p. ٣١ v. 1.

بالخيبة فيما تمنّت ان لا وصول لها الى ذلك لبعد الشقة. Der elliptische Ausdruck soll wohl in folgender Weise ergänzt werden: „Ich werde, oder man wird, dir (bezw. euch) Sand ins Antlitz streuen“. Dies wird aus Beispielen ersichtlich, an welchen jener Ideengang klarer zutage tritt. Unter den Aussprüchen, in welchen die überschwängliche Rühmung eines in der Gesellschaft Anwesenden gemissbilligt wird (z. B. المدح في الوجه ذبح), wird unter anderem folgende dem Muhammed zugeschriebene Sentenz angeführt: احثوا في وجوه المدّاحين التراب, man möge Sand in das Antlitz der Lobredner streuen [1]) d. h. sie reden Dinge, die sich nicht schicken [2]). Vielleicht gehört in dieselbe Gruppe auch die zurechtweisende Redensart: ما له تَرِبَ جبينه: möge seine Stirne staubbedeckt sein [3]).

2. Verwandt mit der soeben besprochenen Redensart ist noch eine andere, in welcher nicht vom Staub sondern vom Stein die Rede ist. „Einen Stein in deinen Mund“ بفيك الحَجَر d. h. „dass du dies nicht aussprechen mögest“ ruft man demjenigen zu, der ein sich kundgebendes böses Omen z. B. den verhängnissvollen Flug des Raben mit Bezug auf eine bestimmte Person deuten und anwenden will [4]). Bekanntlich wird nach dem übereinstimmenden Aberglauben der verschiedensten Völker das Verhängnissvolle erst dann bedeutsam, wenn es ausgesprochen, beim Namen genannt wird (den Teufel an die Wand malen); worüber man schweigt, das besteht nicht [5]).

1) Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭa' III p. ١٨٣.

2) Orientalische Philologen geben verschiedene Erklärungen, durch welche sie beweisen, dass ihnen die ursprüngliche Bedeutung der Redensart bereits abhanden gekommen ist; ich erwähne Al-Mustaṭraf (lith. Ausg.) II p. ٢٧١:

وفي حثو التراب معنيان احدهما التغليظ في الرّد عليه والثاني ان يقال له بفيك التراب.

3) Al-Buchârî, Adab nr. 37. 43.

4) Aǵânî XI p. ٢٥, 13. XXI p. ٧٩, 25.

5) Vgl. das talmudische: אל יפתח אדם פיו לשטן Berâkh. fol. 19 a unten.

Zur Redensart بفيكَ الحَجَرُ können einige Varianten erwähnt werden; z. B. das verschiedenartig erklärte: تُرْبٌ لِفِيكَ [1]) und بفيكَ الأَثْلَبُ [2]). Das Wort الأَثْلَب ist auch sonst Synonym von حجر; die juridische Regel الولدُ للفراشِ وللعاهرِ الحَجَرُ, welche in der Ḥadîthliteratur häufig zu finden ist [3]), führt Abû Dâwûd [4]) mit der Variante an: وللعاهرِ الأَثْلَبُ. Die Redensart „einen Stein in deinen Mund“ hat man hyperbolisch weitergeführt in einem Sprichwort [5]), in welchem dem Feinde ein ganzer Berg, Al-Bark, in den Mund gewünscht wird: حَمَلَ تَرِىَ الْبَرْقَ بفي شانئك.

3. Eine Varietät der Anschauungsweise, dass man demjenigen, der Ungeziemendes thut oder spricht, Sand ins Antlitz streuen solle, stellt die muhammedanisch-persische Redensart dar: خاكم بدهن „Staub in meinen Mund“ „expression, que les Perses emploient souvent pour exprimer le regret d'avoir proféré ou d'être obligé de proférer un blasphème ou simplement de prononcer un mot irréverencieux“ [6]). Dieser Sprachgebrauch steht wohl mit der unter 2. angeführten arab. Redensart im Zusammenhang; an Stelle des Steines ist wieder „Staub“ تُراب getreten. Ein bekanntes Beispiel für diese Redensart bietet das frivole Epigramm des ʻOmar Chejjâm [7]), welches mit den Worten schliesst: خاكم بدهن مگر تو مستی ربی. Der Dichter selbst spricht hier die zurechtweisende Formel, die aus dem Munde des anwesenden Frommen, der die Blasphemie hört, zu erwarten wäre: بفيك الحجر resp. التراب. Nur äusserlich analog, aber von ganz anderer Voraussetzung aus-

---

1) Al-Mejdâni II p. ١٥.

2) Al-ʻIḳd I p. ٣٣٥.

3) S. die Stellen in meinen Muhammedanischen Studien I p. 188 Anm. 2.

4) Bei Al-Zurḳânî, Muw. III p. ٢٠٤. Zu einer Zeit, als man sich der figürlichen Bedeutung dieses حجر nicht mehr bewusst war, hat man eine absurde Deutung versucht, Al-ʻIḳd III p. ٢٩٩.

5) Al-Mejdâni II p. ٣٠٩, vgl. Fleischer, Kleinere Schriften I p. 492.

6) Nicolas, Les Quatrains de Kheyam (Paris 1867) p. XV note.

7) Nr. 388 ed. Nicolas p. 193.

gehend ist dieselbe Redensart im Munde des Maǵnûn Banî 'Amir:[1])

كلانا يا أخي يحبّ لَيلى بفيّ وفيك من ليلى التراب

d. h. wir härmen uns beide um Lejlâ ab, als ob wir ihretwegen in die Erde beissen würden (vgl. Klagl. 3, 29 יִתֵּן בֶּעָפָר פִּיהוּ). Ein ähnlicher Sprachausdruck dient auch zur Schilderung der Reue über begangene Fehler[2]); sonst dient zur figürlichen Bezeichnung der Reue[3]) auch das Streuen des Sandes auf das Haupt.

Budapest.

1) Aǵânî II p. ٤, 4 v. u.

2) حتّى أضع خدّى على التراب واقول قد أخطأتُ Fihrist p. ٢٠٩, 20. vgl. ZDMG. XXXIII p. 400, 6 : 1.

3) Z. B. Al-Damiri II p. ٢٠٤, 15; bei afrikanischen Völkerschaften Symbol der Unterwerfung, Ibn Chaldûn, Hist. des Berbères II p. ٤٥٩.

Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern.

Von

Rabb. Dr. Martin Schreiner.

Den grossen Erscheinungen der muhammedanischen Welt in den ersten Jahrhunderten des Islâms stand das Judenthum mit seiner Lehre, seinen schon abgeschlossenen religiösen Urkunden, seinen religiösen Gesetzen und Gebräuchen gegenüber. Die enge Berührung der Juden mit der muhammedanischen Cultur hatte aber einen Reichthum an mannigfaltigen Erscheinungen des gesammten Geisteslebens zur Folge, welcher der Geschichte jener Zeit immer einen besonderen Reiz verleihen wird. Sie schuf eine sehr fortgeschrittene Sprachgelehrsamkeit, eine wissenschaftliche Exegese, sie hatte einen grossen Einfluss auf die Behandlung der talmudisch-midraschischen Literatur, regte an zum Schaffen einer poetischen Literatur, ja sie führte eine stufenweise Umgestaltung des religiösen Denkens herbei. In der Bearbeitung aller Zweige der profanen Wissenschaften halfen die Juden eifrig mit und waren in den sonstigen Culturarbeiten der Muhammedaner nicht unbedeutende Factoren.

Bei diesem regen Verkehre musste natürlich häufig ein Meinungsaustausch über die Religion stattfinden, und in der That ist die grosse bibliographische Zusammenstellung Steinschneiders [1]) ein beredtes Zeugniss für die enge Berührung der Muhammedaner und Juden. Welchen Werth die Geschichte dieser Polemik auch für die jüdische Religionsgeschichte hat, braucht nicht besonders hervor-

1) Polemische und apologetische Literatur zwischen Muslimen, Christen und Juden.

gehoben zu werden. Es handelt sich hier nicht um die unbewusste Aufnahme manchmal gleichgültiger fremder Elemente, sondern um die Hervorhebung und Zurückweisung des eigenthümlich Jüdischen, beziehungsweise Muhammedanischen.

Als die hervorragendsten Controverspuncte in der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern drängen sich uns auf: die Frage der Bibelfälschung, die Prophetenlehre oder vielmehr die Prophetie Muhammeds und ihre Anhaltspunkte in der heiligen Schrift und die Abrogation des Gesetzes. Sie treten schon im Koran auf, denn sie sind eine nothwendige Folge des Verhältnisses, in dem die Lehre Muhammeds zum Judenthume und Christenthume stand und des Verhaltens der Juden ihr gegenüber. Die Propheten und Religionsstifter, auf die sich die Juden und Christen stützten, wurden von Muhammed anerkannt, daher musste ihre Lehre als abrogirt betrachtet werden; aus demselben Grunde sollte sein Erscheinen in ihren Schriften angekündigt sein, da aber solches von den „Schriftbesitzern" geleugnet wurde, mussten diese natürlich jene Schriften gefälscht haben. Zur Geschichte dieser Puncte wollen wir im Nachfolgenden einige Beiträge liefern, indem wir zum Theil auf das von Steinschneider gebotene Material näher eingehen und aus den uns zugänglichen Quellen Einiges mittheilen. Da die meisten unserer muhammedanischen Hülfsquellen, die bisher Unbeachtetes enthalten, nur bis auf die Zeit Maimûnî's hinabreichen, beschränken wir uns auf diesen Zeitraum, dessen Grenze auch durch die Natur der Sache bestimmt wird.

I. Traditionen.

Bei der Natur der muhammedanischen Traditionen ist vorauszusetzen, dass wenn sich unter ihnen auch solche mit polemischer Tendenz vorfinden, diese zumeist als nachmuhammedanische Polemik in der Form von Traditionen zu betrachten sind. Wir wollen einige hervorheben, die sich auf die erwähnten Punkte beziehen; solche, die das Verhältniss zwischen den „Schriftbesitzern" und Muhammedanern regeln sollen oder historischen Inhaltes sind, indem sie sich auf die Kämpfe Muhammeds beziehen, lassen wir hier ausser Acht.

In Bezug auf Sure II v. 130 theilt al-Buchârî an zwei Stellen [1]) im Namen des Abû Hurejra mit, dass der Prophet jene Worte bei der Gelegenheit gesagt haben soll, da die Juden die Thora im Hebräischen gelesen und ins Arabische übersetzt hätten. Die Juden, welche zur Zeit Muhammeds die arabische Halbinsel bewohnten, haben wohl kaum die Bibel auch nur mündlich übersetzt, es ist daher wahrscheinlich, dass derjenige, der diese Tradition in Umlauf

1) Kitâb al-tafsîr Nr. 11. Kitâb al-i'tiṣâm Nr. 25. Die Stelle hat nach al-Baġawi schon Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen? p. 21 A. 4.

setzte, die Verhältnisse seiner Zeit in diejenige Muhammeds zurückverlegte.

An derselben Stelle [1]) finden wir bei al-Buchârî noch folgende Tradition im Namen des Ibn ʿAbbâs mitgetheilt: „Wie könnt ihr die Schriftbesitzer über irgend etwas befragen, da doch eure Schrift später geoffenbart wurde, ihr könnet sie ausschliesslich (rein) lesen, sie wurde nicht gefälscht, und es wurde ja euch kundgethan, dass die Schriftbesitzer ihre Schrift gefälscht und verändert haben, diese wurde von ihren Händen geschrieben, damit sie hierdurch einen kleinen Gewinn erlangen können. Die Erkenntniss, welcher ihr theilhaftig geworden seid, verbietet euch, dass ihr sie befraget; wahrlich, wir haben noch keinen von ihnen gesehen, der euch darüber, was euch geoffenbart worden, befragt hätte". Die Tendenz der Tradition ist klar. Sie will den Muslimen verbieten das Forschen in den gefälschten Urkunden der Ahl-al-Kitâb. Nichtsdestoweniger finden wir mehrere Traditionen [2]), welche dafür angeführt werden, dass das Uebersetzen der Thora und anderer geoffenbarter Schriften in das Arabische erlaubt sei. In einer derselben wird erzählt, dass der Prophet einst, als ein jüdischer Ehebrecher und eine Ehebrecherin vor ihn geführt wurden, die Juden fragte, welche Strafe sie über diese verhängen würden. Die Juden antworteten: sie würden ihre Gesichter einschwärzen und sie zum Spotte auf einem Esel in den Strassen herumführen lassen. Hierauf liess der Prophet die Thora bringen und die betreffende Stelle, in der über Ehebrecher die Steinigung verhängt wird, vorlesen, welche Strafe er dann auch vollziehen liess. — Durch solche Traditionen wurde es dann dem Muhammedaner erlaubt, sich mit der Bibel zu beschäftigen, was durch eine im Namen des Ibn ʿAbbâs häufig angeführte Tradition [3]) noch mehr ermöglicht wurde, da diese nämlich die Worte des Ḳorâns von der Fälschung der Schrift dahin erklärte, dass nur die Erklärung, aber nicht der Text derselben gefälscht wurde.

Aus den angeführten Traditionen ist ersichtlich, dass ein jeder Standpunkt den religiösen Urkunden der „Schriftbesitzer" gegenüber durch sie gar leicht gerechtfertigt werden konnte, wie wir denn in dieser Beziehung die verschiedensten Umwandlungen beobachten werden können.

Ein sehr helles Licht werfen auf die Natur der muhammedanischen Tradition die Ueberlieferungen über die Wunder des Propheten. Dieser verwahrte sich bekanntlich gegen die Zumuthung solche zu vollführen, nichtsdestoweniger hat auch al-Buchârî eine ganze Reihe „gesunder" Ueberlieferungen [4]), welche von ihnen berichteten. Das religiöse Bewusstsein des Mittelalters sah nur in

1) Kitâb al-iʿtiṣâm Nr. 25.
2) Kitâb al-tauḥîd Nr. 48.
3) Kitâb al-tauḥîd Nr. 52.
4) Kitâb al-Manâḳib Nr. 25.

dem Wunder einen Beweis für die Wahrheit der prophetischen Verkündigung, der Muhammedaner konnte sich daher nicht begnügen mit dem Wunder des Korans, es musste auch um andere „Durchbrechungen des Gewöhnlichen“ (chawârik al-'âdât), wie sie die muhammedanische Dogmatik nannte, gesorgt werden, um den Einwürfen der Juden und Christen, die sich auf die Wunder der Propheten beriefen, entgegnen zu können. Der Zwang der Polemik und ihr Einfluss auf die Erdichtung solcher Traditionen zeigt sich klar in der *Διάλεξις Σαρακηνοῦ* des Johannes Damascenus, deren anzuführende Worte [1]) nur in einer polemischen Schrift des Theodorus Abucara auf uns gekommen sind. In diesen Fragmenten will der Saracene beweisen, dass, so wie es recht war, mit der Erscheinung des Moses den Götzendienst, mit dem Erscheinen Christus' die Lehre Mose's zu verlassen, so sei es auch recht, mit dem Erscheinen des *Μουχαμὲθ κηρύττων τὸν μαγαρισμόν* das Christenthum zu verlassen und sich der Lehre Muhammeds anzuschliessen. Wogegen Abucara (*διὰ φωνῆς Ι. Δ.*) einwendet, dass Mose und Christus sich durch Wunder als glaubenswürdig erwiesen hätten, was bei Muhammed nicht der Fall war. Er beruft sich darauf, dass Christus in der „Prophetie Mose's“ vorausverkündet worden sei, zählt auf die Wunder, welche Christus vollführt hätte, und schliesst seine Worte: „Wo ist nun euer Prophet? Es ist nicht unklar!“ Die Traditionen von den Wundern des Propheten scheinen also damals nicht so verbreitet gewesen zu sein, denn sonst würden die Muhammedaner sich auf diese berufen haben. Dies wollen wir aber nur für die Zeit des Johannes Damascenus gelten lassen, denn für die des ein Jahrhundert später lebenden Theodorus Abucara ist es unwahrscheinlich. Für unsere Annahme zeugt noch eine andere Aeusserung des Joh. Dam. [2]). In dem Capitel, das er in seinem Werke: De Haeresibus den Ismaeliten (Muhammedanern) widmet, heisst es: „Wenn wir nun fragen, wie es komme, dass obwohl er selbst (Muhammed) in eurer Schrift verbietet, irgend Etwas ohne Beweis zu thun oder anzunehmen, ihr es dennoch unterlassen habet von ihm zu verlangen, dass er erst selbst es beweisen möge, dass er ein Prophet sei, dass er von Gott gesendet wurde, ferner dass ihr es unterlassen habet ihn zu fragen, welche Schrift für ihn zeuge, da werden sie beschämt schweigen“. Es wurde also den polemisirenden Christen ursprünglich Nichts von den Wundern Muhammeds erzählt.

So erscheinen uns die Ueberlieferungen von den Wundern Muhammed's, welche zumeist den Wundern der Evangelien nachgebildet sind, als ein Product der Reflexion über die Prophetie Muhammed's, welche durch die Polemik erweckt wurde. Trotzdem aber, dass

---

1) Joannis Damasceni Opera, ed. Lequien I p. 470.

2) Das. p. 112

diese Ueberlieferungen in allen Biographien des Propheten wiederkehren[1]) und auf die Beglaubigung durch Wunder von allen muhammedanischen Dogmatikern das grösste Gewicht gelegt wird, werden sie dennoch häufig als nicht genug glaubwürdig bezeichnet[2]). Das einzige Wunder, das in den Augen aller als durch die ununterbrochene Ueberlieferung gesichert erschien, war dasjenige des Ḳorâns, dessen Geschichte wir im Anhang geben.

Wir hielten es für nöthig, die Ursprünge der muhammedanischen Prophetenlehre zu zeigen, denn die Beweise des Saracenen, welche von Johannes Damascenus und Theodorus Abucara bekämpft werden, kehren auch in der Polemik gegen die Juden immer wieder.

Ueber die Verkündigung Muhammed's in der Bibel mag es schon in der ältesten Zeit nach dem Vorgange des Ḳorâns an Erzählungen nicht gefehlt haben[3]). Die Polemik in Betreff der Abrogation scheint in der Tradition noch keinen Ausdruck gefunden zu haben.

1) z. B. al-Nawawi, Tahdib p. ٦٣ ff.

2) So z. B. von al-Ǵuwejnî, Kitâb al-irṣâd fî 'uṣûl al-i'tiḳâd, Leidene Hs. (Golius 146) Bl. 77 v. والمرضىّ عندنا ان احد هذه المعجزات لا تثبت تواترا ولكن مجموعها يفيد العلم قطعا oder von den bei al-Gazâli angeführten. Jhjâ II p. ٣٤٨ ويزعم ان آحاد هذه الوقائع لم تنقل تواترا بل المتواتر هو القرآن Sa'd b. Manṣûr sagt in seinem تنقيح الابحاث, von dem ich mehrere Mittheilungen der Güte des Herrn Dr. Steinschneider verdanke, Bl. 118 v. بل قد ورد فى القرآن المجيد مواضع كثيرة تدل على انه لم يأت بمعجز مثل قوله . . . . . ومن المعلوم عند كل عاقل انه لو كان قد أتى ببيّنة تدلّ على صدقه لكان قد قال لهم لم تسئلونى عن الآيات وقد أتيتكم بها ومنها كان يقول وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون الآية.

3) So heisst es z. B. 'Aġâni XIII p. ١٣١, dass zwei jüdische Gelehrte (حبران) Tobba' mit folgenden Worten von der Verwüstung Medina's zurückhielten: ايها الملك انصرف عن هذه البلدة فانها محفوظة وانا نجد اسمها كثيرا فى كتبنا وانها مهاجر نبىّ من بنى اسمعيل اسمه احمد يخرج من هذا الحرم من نحو البيت الذى بمكة تكون داره وقراره ويتبعه اكثر اهلها الخ.

Hingegen finden wir Ueberlieferungen [1]) darüber, dass die Juden, welche beim Erscheinen des Daǵǵâl dessen Anhänger sein werden, von den Muslimen derart bekämpft werden, dass wenn ein Jude sich hinter einen Stein versteckt, so wird er vom Steine verrathen werden. Ueberhaupt werden die Juden als die Helfershelfer des Daǵǵâl am Ende der Tage betrachtet und daher mag auch die viele jüdische Einwohner zählende Stadt Ispâhân als der Ausgangspunkt des Daǵǵâl betrachtet [2]) worden sein. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung des Undankes in der Geschichte, dass die Juden, deren einzigen Beruf man in neuerer Zeit in der treuen Aufbewahrung ihrer heiligen Schriften erblicken wollte, der Fälschung derselben bezichtigt, und dass sie, die Schöpfer der Messiasidee, als die geborenen Verbündeten des Daǵǵâl betrachtet wurden.

II. Geschichtschreiber.

Es wird nicht ganz ohne Interesse sein, hier die polemischen Bemerkungen zweier Geschichtschreiber des zehnten Jahrhunderts vorzuführen, welche mit Recht als „Koryphäen“ jener Epoche der arabischen Literatur betrachtet worden sind [3]), es sind dies: der Mu‘tazilite al-Mas‘ûdî und al-Bêrûnî.

Der Erstere hat mehrere Schriften, die sich mit den Ansichten verschiedener Religionen und Secten beschäftigen [4]) und die späteren Schriften ähnlichen Inhaltes als Quellen gedient haben mögen. Zur Abfassung solcher Schriften bot der rege Verkehr zwischen Muhammedanern und den Bekennern der verschiedensten Religionen Gelegenheit, und sie waren für ihre Zeit etwa dasselbe, was für unsere Zeit die vergleichende Religionswissenschaft ist. Und in der That, wenn behauptet wird [5]), dass es im Alterthum und im

1) Ǵihâd Nr. 91.

2) Hierüber, wie auch über die Gründung der Stadt Ispâhân durch die jüd. Gefangenen Nebukadnezars s. meine Bemerkungen in der R. d. É. J. XII p. 259. Vgl. auch Jâkût s. v. أصبهان. Hier finden wir folgende Verse des Manṣûr b. Bâḍân: „Ich bin nicht von der Stadt der Leute von Ǵejj, auch von keiner Judenstadt, ich habe nicht gerne ihre Männer und mag auch nicht ihre Weiber“.

3) v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen II p. 422.

4) Ueber al-Mas‘ûdî ist das Bibliographische bei Steinschneider, Pol. Lit. 72 f. zusammengestellt. Zu den Werken, welche über Religionen und Secten handeln, gehören die Prairies d'or IX p. 352 erwähnten: كتاب الابانة فى اصول الديانة, كتاب تقلب الدول وتغيّر الآراء والملل, كتاب المقالات فى اصول الديانات, das das. p. 365 N. 6 erwähnte كتاب المسائل والعلل فى المذاهب والملل.

5) Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions p. 1 ff.

Mittelalter keine Anfänge einer geschichtlichen Betrachtung der Religion gab, so muss dies in Bezug auf den Islâm dahin beschränkt werden, dass hier zu einer Vergleichung der Religionen sich reichlich Gelegenheit bot, was auch zu einer unbefangenen Betrachtung der Religionen führte und ganz eigenthümliche Erscheinungen zu Tage förderte. Trotzdem finden wir, dass al-Mas'ûdî, der Verfasser solcher Schriften, in seinen polemischen Bemerkungen eine nicht eben genaue Kenntniss der Bibel zu Tage legt. Er erzählt [1]), dass ein jüdischer Arzt, der einer Disputation in der Gegenwart des Ibn Ṭûlûn beiwohnte, sich erbot einem disputirenden Kopten zu antworten. Der Kopte fragte nach seiner Religion, und als er erfuhr, dass dieser ein Jude sei, bemerkte er, dass dieser also Magier sei. Ueber den Sinn seiner Bemerkung befragt, erzählte er, dass die Juden unter gewissen Umständen das Heirathen der eigenen Tochter als erlaubt erachteten. Denn sie müssten nach dem Tode des Bruders dessen Frau heirathen, und wenn diese zufällig die Tochter des am Leben gebliebenen Bruders ist, so ist er gezwungen diese zu ehelichen. Der letztere Fall kann aber eintreten, weil bei den Juden das Heirathen der Nichte nicht verboten ist. „Dies gehört aber, meinte der Kopte, zu ihren Geheimnissen, die sie verbergen und nicht verrathen. Ist nun das Magierthum hässlicher als dies"? Der Jude leugnete es, dass solches in seiner Religion vorkäme, oder dass nur einer seiner Glaubensgenossen davon wüsste. Al-Mas'ûdî weiss indess zu erzählen, dass Ibn Ṭûlûn sich erkundigt und erfahren habe, dass eben jener jüdische Arzt die gewesene Frau seines Bruders, seine eigene Tochter, zur Frau hatte. Des Weiteren erfahren wir alle Einwürfe, welche der Kopte erhoben hat. Er sprach nämlich zu Ibn Ṭûlûn: „O Fürst, diese da glauben, und hier zeigte er auf den Juden, dass Gott den Adam nach seiner G e s t a l t geschaffen habe [2]), im Buche eines ihrer Propheten heisst es, dass er an einem Tage Gott gesehen habe, er hatte weisses Haupthaar und einen weissen Bart [3]), ferner dass Gott gesagt hätte: Ich bin verbrennendes Feuer und verzehrender Zorn [4]), ich bin es, der die Kinder wegen der Sünden der Väter verantwortlich macht. Auch heisst es in ihrer Taurât, dass die Töchter Lôṭs ihm Wein zu trinken gaben, bis er berauscht wurde und mit ihnen Umgang pflog, dass sie dann von ihm schwanger wurden und Kinder geboren haben [5]), dass Mûsâ den Auftrag Gottes zweimal zurückgewiesen hätte, bis der Zorn Gottes gegen ihn entbrannte [6]). Nach ihrer Ansicht hat Hârûn das Kalb verfertigt, welches die Kinder Isrâîls

1) Prairies d'or, trad. par Barbier de Meynard et P. de Courteille II p. 388 ff.

2) Gen. 1, 27.

3) Daniel 7, 9.

4) Deut. 4, 24.

5) Gen. 19, 32 ff.

6) Exod. 4, 14.

anbeteten [1]), haben die Zauberer die Wunder, welche Mûsâ dem Fir'aun gezeigt hat, nachgeahmt [2]), sie sprechen von den Opfern und von dem sich Näheren zu Gott durch deren Blut und Fleisch [3]), sie zwingen der Vernunft ein Urtheil auf und verbieten das Denken ohne Beweis, indem sie behaupten, dass ihre Religion nicht abrogirt werden wird und dass kein Prophet angehört werden darf, der das, was Mûsâ verkündete, verändern will, obwohl es doch nach dem Urtheile der Vernunft keinen Unterschied gibt zwischen Mûsâ und einem anderen Propheten, wenn dieser einen Beweis für seine Wahrhaftigkeit beibringt [4]). Aber ihre grösste Ketzerei ist die, welche sie mit Bezug auf den Versöhnungstag behaupten, das ist aber der zehnte Tag des ersten Teschrîn. An diesem Tage soll nämlich der „kleine Gott", den sie Mîṭaṭrûn nennen, sich aufstellen, sein Haupthaar raufen und sagen: „Wehe mir, ich habe zerstört mein Haus, habe zur Waise gemacht meine Tochter, es ist zerstört mein Aufenthaltsort, der nicht hergestellt sein wird, bis ich nicht wieder aufbaue mein Haus" [5]).

Anthropomorphismus, verunglimpfende Erzählungen über biblische Personen und „die widervernünftige Leugnung" der Abrogation sind es also, die der Kopte den Juden zum Vorwurfe macht. Dieser soll nach al-Mas'ûdî in der Gegenwart des Aḥmed b. Ṭûlûn noch vieles angeführt haben. Er disputirte auch mit Philosophen, Magiern, Anhängern des Bardesanes, Ṣâbiern, muhammedanischen Dogmatikern. Nach der Ansicht unseres Autors soll er Skeptiker gewesen sein und allen Ansichten einen gleichen Werth oder Unwerth beigemessen haben [6]). Der Reichthum an Erscheinungen des religiösen Denkens und Lebens, welcher in manchen Ländern des Islâms beobachtet werden konnte, führte also manche zur Verzweiflung an der Möglichkeit der wahren Erkenntniss. Es ist dies eine der interessantesten Erscheinungen, die uns in den religiösen Bewegungen der Länder des Islâms entgegentreten, und über die wir durch Ibn Ḥazm ausführlicher unterrichtet werden. Jetzt aber wenden wir uns zu al-Bêrûnî, der trotz seiner nüchternen und objectiven Manier

1) Exod. 32, 4.

2) Exod. 7. 11 u. a. m.

3) Vgl. die Verse Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî's bei v. Kremer, Die herrschenden Ideen des Islams p. 279.

4) Vgl. oben p. 594. Der Einwurf wird immer wiederholt.

5) Berâchôth 3 a. Ueber Metatron in der muhammedanischen Polemik s. Pol. Lit. p. 353. Vielleicht gehen Ibn Ḥazms Angaben auf Nachrichten von al-Mas'ûdî zurück. Dieser hatte während seines Aufenthaltes in Palästina mit einem Abû Kaṯîr viele Disputationen über die Abrogation der Gesetze und ähnliche Fragen. Prairies d'or IX p. 369.

6) وكان هذا القبطى على ما نمى الينا من خبره وصح عندنا من قوله يذهب الى فساد النظر والقول بتكافؤ المذاهب.

nebenbei doch manche harte polemische Bemerkungen hat, die wir vorführen wollen.

Wir finden bei ihm Aeusserungen über die Bibelfälschung, welcher Controverspunkt sich schon früh entwickelt hat[1]). Eine hauptsächliche Stütze der muhammedanischen Polemiker bilden hierin die Abweichungen der alten Bibelübersetzungen. Mit grossem Triumphe wird immer auf sie hingewiesen, obwohl man sich jüdischerseits auch auf die grosse Uebereinstimmung derselben mit dem hebräischen Texte berief. So beruft sich auch al-Bêrûnî den Gematria's syrischer Christen gegenüber darauf, dass ihr Bibeltext nicht authentisch sei, wobei er die Bemerkung macht, dass die Stellen, welche er als Beweise für die Prophetie Muhammeds angeführt hat, bezeugen können, dass in der Schrift Vieles verändert worden sei. Die Vertheidigung der Juden und Christen mit Hülfe solcher Berechnungen sei der schlagendste Beweis für den Irrthum derjenigen,

1) Pol. Lit. p. 320 u. f. **Goldziher** in ZDMG. XXXII p. 344. 363 u. f. Ueber die Bibelkenntniss der Muhammedaner s. das. p. 357 u. f. Als Quellen derselben erwähnt Ibn al-Nedîm Sa'adjâ's und Aḥmed b. Abdallah b. Salâm's Bibelübersetzungen. S Pol. Lit. p. 413 u. f. In älterer Zeit waren es bekanntlich die Berichte des Kleeblattes Abdallah b. al-Salâm (Pol. Lit. p. 110 u. f.), Wahb b. Munabbih (Tahdîb p. 609. 619) und Ka'b al-Aḥbâr (das. p. 522 f.), die Ibn Chaldûn, Mukaddima, ed. Bûlâk p. ٣٦٦ Ḥimjariten nennt, welche die jüdische Religion angenommen hätten, was mit der Nachricht vom Uebertritte arabischer Stämme zum Judenthume zusammenhängt. Ueber diese vgl. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. VIII p. 17 u. ff. p. 17 Anm. 4 heisst es in einer Stelle aus dem Adab-buche des Moses b. Esra فقد كان منهم دخلا (داخلا) فى دين اليهود قبائل نحو حمير ونجده وبنو كنانة وغيرة. S. auch ZDMG. XLI p. 720. Ka'b al-Aḥbâr wird auch von al-Nawawî als Ḳurejẓit erwähnt. Bibelübersetzungen erwähnt auch al-Mas'ûdî IX p 369. N. 42 besonders die des Ḥunejn b. Isḥak nach der LXX, die des Jaḥjâ b. Zakarjâ aus Tiberias. Ueber Spuren nachsa'adjanischer Bibelübersetzungen bei Abûlwalîd s. **Bacher**, Leben und Werke des Abulwalid Merwân b. Ǵanâḥ p. 96 u. f. Ueber spätere Quellen der Bibelkenntniss der Muhammedaner werden wir noch zu sprechen kommen. Wir führen noch an die Bemerkung al-Sujûṭî's, Muzhir I p. 153 فقال (بعض علمائنا) وكذلك لا يقدر احد من التراجيم على ان ينقله (يعنى القران) الى شيء من الالسنة كما نقل الانجيل عن السريانية الى الحبشية والرومية وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله عز وجل بالعربية لان غير العرب لم يتسع فى المجاز اتسع العرب الخ Hâǵi Chalfa II p. 402 erwähnt die Uebersetzungen der Samaritaner: Abû Sa'îd und Ṣadaḳa b. Munǵâ.

die solches vorbringen und welche, „wenn wir ihnen eine Pforte am Himmel öffneten, wo sie zu wiederholten Malen hinaufsteigen könnten, sagen würden: „Unsere Augen sind trunken, wir sind verhext“ nicht aber: „Wir sind blind der Wahrheit gegenüber [1])“. Er erzählt umständlich die Sage von der Entstehung der alexandrinischen Bibelübersetzung, welche nach der Ansicht der Christen nicht gefälscht sein soll, während die Juden das Gegentheil behaupten und sich einer jeden Uebersetzung der Bibel enthalten aus Furcht vor Angriffen (in Betreff der Fälschung), was aber die Zweifel nicht nur nicht hebt, sondern noch vermehrt. Al-Bêrûnî kannte also Sa'adjâ's Bibelübersetzung nicht, die, wie schon hervorgehoben wurde, durch das religiöse Bedürfniss, durch die religiösen Umwandlungen im Judenthume, aber wie wir hier sehen auch durch polemische Rücksichten geschaffen wurde. Al-Bêrûnî erwähnt noch die syrische Bibelübersetzung und die Bibel der Samaritaner [2]).

Den Messiasglauben der Juden führt er neben den Ansichten syrischer Christen an [3]). Wir erfahren durch ihn, wie die Juden die Zeit der Ankunft des Messias berechneten und wie sie sich in mancher Streitfrage verhielten. Diese sollen die Ankunft des Messias auf das Jahr 1335 Ae. Sel. gesetzt haben, welche Zeitrechnung mit dem Aufhören der Opfer und der Prophetie beginnt. Sie stützen sich hierin auf die Worte der Taurât (Deut. 31, 18), wo die Worte הסתר אסתיר den Zahlenwerth 1335 haben sollen [4]). Als Beweis wird von ihnen noch Dan. 12, 11. 13 angeführt, wo Manche die Differenz zwischen beiden Zeitangaben so ausgleichen wollen, dass die erste Zeitbestimmung sich auf den Anfang des Tempelbaues, die zweite auf die Beendigung desselben bezöge [5]). Ein Anderer glaubte die Schwierigkeit so lösen zu können, dass die erste Zeitangabe sich auf die Geburt des Messias, die zweite auf seine Erscheinung bezieht.

Diese Argumente, meint al-Bêrûnî [6]), beweisen gar Nichts, da sie sich nur auf den Zahlenwerth der Buchstaben stützen, mit dem man ohne schwere Mühe andere Behauptungen, auch den aufgestellten schnurstracks widersprechende, mit gleichem Rechte beweisen kann. So können z. B. die Worte הסתר אסתיר die Dauer der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes bedeuten, welche mit dem Erscheinen Îsâ b. Marjam's zu Ende sein sollte. Was aber die anderen zwei

1) Chronologie orientalischer Völker von al-Bêrûnî, ed. Sachau p. ٢٠.

2) Ueber die Bibelüberss. in der Polemik s. Pol. Lit. p. 392.

3) p. ١٥.

4) Ueber הסתר אסתיר s. Pol. Lit. p. 350, ZDMG. XXXII p. 394. Uebrigens hat der Zahlenwerth 1336.

5) In ähnlicher Weise will auch Sa'adjâ eine Differenz der Jahreszahlen ausgleichen, Kitâb al-amânât ed. Landauer, p. ٢٥٢.

6) p. ١٧.

Verse im Buche Daniel anbetrifft, so hätte ihre Zeitbestimmung einige Beweiskraft, wenn ein Zeitpunkt, von dem aus zu rechnen wäre, gegeben sein würde (gleichviel ob dieser Zeitpunkt in Bezug auf die Zeit der Verkündung ein vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger ist). Dies ist aber nicht der Fall, daher muss diese Zeitangabe durch einen neuen Beweis erst näher bestimmt werden, um als vollgültiger Beweis gelten zu können.

Wir begegnen bei al-Bêrûnî auch Erklärungen gewisser Schriftstellen, die auf Muhammed bezogen wurden. An erster Stelle wird von ihm angeführt Jes. 21, 7 u. f.[1]), welche Stelle aber nur dem Inhalt nach citirt wird. راكب حمار (רכב חמור) ist nach al-Bêrûnî's Auffassung der Masîḥ, راكب بعير, Muhammed und trotzdem, so bemerkt er, dass sich im Buche Jesaia beinahe ganz klare Stellen, die sich auf Muhammed beziehen, finden, bezöge sich nach der Ansicht der Juden der angeführte Ausdruck auf Moses und nicht auf Muhammed, als hätten Moses und die ihm folgten je mit Babylonien zu thun gehabt. Ebenso bezieht sich auf Muhammed Deut. 18, 18[2]) „Ich werde ihnen von unter ihren Brüdern einen Propheten erstehen lassen u. s. w.", weil unter den Brüdern der Kinder Isḥâḳs nur die Ismaeliten verstanden sein können, da unter den Kindern Esau's gewiss kein dem Mose ähnlicher Prophet erstanden ist. Endlich wird auch Deut. 33, 2[3]) ins Treffen geführt, dessen Erklärung durch die Muhammedaner wir schon bei Saʿadjâ begegnen. — Die Berufung der Juden auf das Gesetz über die falschen Propheten, welche sich gegen die Annahme einer Abrogation richtete, wird kurz abgefertigt[4]).

III. Gaonen und Karäer.

Die auf uns gekommenen Nachrichten und Werke aus den ersten Jahrhunderten des Islâms bieten uns nur ein schwaches Bild von der Theilnahme der Juden an den wissenschaftlichen Bestrebungen der muhammedanischen Welt. Wir hören nicht nur von Aerzten[5]), Astrologen und Astronomen[6]) in sehr früher Zeit,

1) Pol. Lit. p. 329.

2) في السفر الخامس من التورية الذي يعرف بمشنى also משנה תורה Pol. Lit. p. 326.

3) Das. p. 318.

4) p. ٧٠.

5) S. Ibn ʿAbî ʿUṣejbiʿa, ed. Müller I p. ١٦١ u. ff.

6) Fihrist I. ٢٧٣ wird der bekannte ما شاء الله erwähnt. ما شاء الله p. ٢٧٤ بن اثرى اسم من شاء الله ميشى ومعناه يثرو وكان يهوديا Sahal b. Bišr b. Hânî oder Hâjâ al-Jahûdî, dessen mathematisches Werk von

al-Mas'ûdî [1]) hat uns die Namen mehrerer jüdischer Dogmatiker erhalten, von denen aber Nichts auf uns gekommen ist. Diese Nachrichten al-Mas'ûdî's zusammengehalten mit anderen [2]) und mit den uns erhalten gebliebenen Werken jener Epoche zeigen uns, dass es keiner langen Zeit bedurfte, dass die Juden die Ansichten, welche sie durch die Geistesarbeit der muhammedanischen Welt gewonnen, in ihrem religiösen Denken verwerthen können. Eine ganze Reihe jüdischer, rabbanitischer, wie karäischer Mutakallimûn treten uns in den Ländern des östlichen Islâms entgegen. Dass sie sich den damals herrschenden Ansichten der Mu'taziliten anschliessen, ist eine leicht erweisbare und zum Theil schon erwiesene Thatsache, Sa'adjâ, Josef al-Baṣîr sind als solche schon früher erkannt worden, David b. Merwân b. al-Mikmâṣ erscheint besonders als solcher in einem unlängst herausgegebenen Fragmente seines Kalâmwerkes [3]), in Bezug auf Samuel b. Chofin versuchte ich es nachzuweisen [4]). Eine Ausnahme bildet R. Hâjâ Gaon, den wir aber nur durch Moses b. Esra als Mutakallim bezeichnet finden [5]).

Es ist selbstverständlich, dass in den Schriften dieser jüdischen Mutakallimûn auch die Polemik gegen andere Religionen, besonders aber gegen den Islâm Platz gefunden hat. So begegnen wir in der That zuerst bei Sa'adjâ [6]) einer systematischen Polemik. Ausser

den Griechen sehr hochgehalten worden sein soll, p. ٢٧٥ Sind b. 'Alî al-Jahûdî, der Hofastrolog al-Ma'mûn's, der dann zum Islâm übertrat. Ibn al-Nedîm fügt noch hinzu وهو الذى بنى الكنيسة التى فى ظهر بـاب الشماسية فى حريم دار معز الدولة. Ueber Sind b. 'Alî s. noch Ibn 'Abî 'Uṣejbi'a I p. ٢٠٦, p. ٢٧٨ wird von Ibn al-Nedîm noch ein Jude erwähnt: Ibn Sîmawejhi.

1) An der oben p. 599 A. 1 angeführten Stelle.

2) Wie z. B. die von Munk, Guide I, 462 mitgetheilte Nachricht und die von Steinschneider aus dem Kitâb al-muḥâḍara wa-l-mudâkara gemachten Mittheilungen.

3) Im Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barzilai p. 151 und ff.

4) Graetz-Frankl, Monatsschrift 1886 p. 314. Im Kitâb al-muḥâḍara des Moses b. Esra, dessen Durchzeichnung ich durch die Güte des Herrn Dr. Steinschneider benützen durfte, heisst es Bl. 102 r. وبه قطع ר' שמואל גאון فى رسالته الشكرية فى الفصل السابع فى القول هل يجب شكر بنى آدم على من انعموا عليه الخ.

5) Das. Bl. 119 v. رؤساء المتفقهين وعظماء المتكلمين ר' סעדיה ור' האיי وغيرهم.

6) Pol. Lit. p. 240 u. f.

den polemischen Stellen seiner Commentare und den Anspielungen in seiner Bibelübersetzung ist es besonders sein Kalâmwerk, das uns seinen Standpunkt dem Islâm gegenüber zeigt. Wenn er auch in Aeusserungen über die herrschende Religion nicht ohne Rücksicht gewesen sein mag, so setzt er sich doch in diesem Werke mit dem Islâm in einer Weise auseinander, die sogar auf den frühern Stand der Polemik schliessen lässt. Nach der Zusammenstellung Steinschneider's ist aus der Zeit vor Sa'adjâ nicht einmal der Titel einer direct gegen die Juden gerichteten polemischen Schrift auf uns gekommen. Dass es überhaupt keine gegeben habe, ist bei der regen schriftstellerischen Thätigkeit jener Zeit, bei dem grossen Interesse, welches die religiösen Controversen beanspruchten, schon an sich unwahrscheinlich, dass es aber solche gegeben hat und welcher Art ihr Inhalt war, zeigt uns die Darstellung Sa'adjâ's, die wir, insofern sie von Guttmann [1]) nicht vollständig wiedergegeben wurde, vorführen, da sie durch die Angaben eines späteren muhammedanischen Polemikers sehr wohl beleuchtet wird. Die polemischen Stellen gibt er selbst an am Ende des achten Abschnittes [2]): „Dies sind die Widerlegungen gegen sie, ausser dem, was wir in Betreff der Abrogation des Gesetzes und im Capitel über die Einheit gesagt haben, und ausser anderen Dingen die in dieses Buch nicht gut aufgenommen werden konnten". Nun richtet sich zwar der achte Abschnitt, wie auch Manches in seinen Auseinandersetzungen über die Abrogation und die betreffenden Stellen im zweiten Capitel zuvörderst gegen das Christenthum, dass es sich aber auch um Polemik gegen den Islâm handelt, sagt er ausdrücklich [3]). Uebrigens bedürften wir einer solchen Angabe nicht, die Polemik ist klar und deutlich genug. —

Auf den Controverspunkt des taḥrîf und tabdîl stossen wir bei ihm noch nicht, wenigstens nicht in bestimmter Weise, obwohl die Muhammedaner im Anschluss an die betreffenden Koranstellen diese Anklage damals schon oft erhoben haben müssen. Wahrscheinlich ist die Auseinandersetzung über die „heiligen Bücher" [4])

1) Guttmann, Die Religionsphilosophie des Sa'adja.

2) Kitâb al amânât wa-l-i'tiqâdât, ed. Landauer p. ٢٥٤.

3) Amânât p. ٩١. وكما يتأوّل غيرنا معنى إبراهيم خليل الله فهذه الفرقة الاخيرة يلزمها مما اردّ به عليهم في هذا الكتاب جميع ما اذكره في المقالة الثالثة في باب نسخ الشرع وجميع ما اذكره في المقالة الثامنة في مجيء المسيح. Im Vorhergehenden war von den Christen die Rede.

4) p. ١٢٥ f. Guttmann, p. 146 f.

gegen Zweifel gerichtet, die sich gegen die Ueberlieferung dieser Bücher erhoben. Klarer ist seine Polemik gegen die Prophetie Muhammed's [1]), die wir aber ebenso wie den von Guttmann dargestellten [2]) Theil seiner gegen die Abrogation gerichteten Beweisführung hier übergehen. Unter Anderen führt uns hier Sa'adjâ zehn Schriftstellen vor [3]), die von den Polemikern als Beweise für die Möglichkeit einer Abrogation herangezogen wurden. Der erste dieser Beweise ist, dass den Söhnen Adam's die Ehelichung ihrer Schwestern erlaubt war [4]), was später verboten wurde. Sa'adjâ widerlegt diesen Beweis mit der Bemerkung, dass das Eingehen einer Ehe mit der Schwester nie erlaubt gewesen sei und nur durch die Noth geboten wurde. Durch das Aufhören dieses Zwanges war auch der Grund der Erlaubniss geschwunden. Den zweiten Beweis bildet die Strafe Kain's, der doch dem Gesetze gemäss den Tod hätte erleiden sollen. Dieser sei wieder kein Beweis, lautet die Entgegnung Sa'adjâ's, weil die Todesstrafe nur durch einen Richter der Aussage zweier Zeugen zufolge stattfinden kann, da dies aber bei Kain nicht der Fall war, musste auch die Strafe eine andere sein. Der dritte Beweis lautet: Mit dem Opfern wurde Anfangs Jedermann betraut, während später dies nur Ahron und seinen Söhnen erlaubt war, was auf eine Abrogation des früheren Gesetzes hinweist. Dies beweist Nichts, meint S., denn zum Opfern war nicht Jedermann bestellt, sondern das Recht dies zu thun, beschränkte sich nur auf Einzelne, die dann durch Ahron und seine Söhne ersetzt wurden. Als vierter Beweis gilt das Opfern am Sabbat, das nicht stattfinden dürfte. Auch dies wäre, sagt S., keine Abrogation, da die Gebote des Opferns und der Beschneidung noch vor dem Gebote des Sabbat's vorhanden waren, vielmehr sei letzterer Umstand geeignet die Unmöglichkeit der Abrogation zu beweisen, da das spätere Gebot die früheren nicht abrogirt hat. Als Beweis für die Abrogation dient auch der Befehl Gottes an Abraham seinen Sohn zu opfern (Gen. 22, 2), der dann (V. 12) widerrufen wurde. Dies ist aber nicht einmal vom Standpunkte der Gegner ein Beweis, denn Gott hat Abraham nur die Vorbereitungen zum Opfer befohlen, und als dieser sie beendigte, sagte er zu ihm: „Genug! Ich wollte von dir nicht mehr!" [5]) Sechstens soll das Verbot

---

1) p. ١٣٢ u. f. Guttmann p. 153 u. f.

2) p. 148 u. f.

3) p. ١٣٥ u. f.

4) Nach Berêšith rabbâ, cap. 22 א"ל ר' יהושע בן קרחה עלו למטה שנים וירדו שבעה קין ותאומתו והבל ושתי תאומותיו ותאמר קניתי איש את ד' וגו'.

5) Ob Abulwalid diese polemische Auslegung der Stelle durch Sa'adjâ gekannt hat, mag dahingestellt sein. Ueber die Anführung derselben s. Bacher, Leben und Werke des Abulwalid Merwân b. Ganâḥ (R. Jona) und die Quellen

Gottes an Bile'âm (Num. 22, 12) mit den Boten Bâlâḳ's zu gehen, welches dann (V. 20) widerrufen wurde, ebenfalls das Stattfinden der Abrogation beweisen. Dagegen macht Sa'adjâ geltend, dass dies darum geschehen sei, dass Bâlâḳ an ihn seine vornehmsten Diener schicke und dass die Rettung von dem so zu grossem Rufe gelangten Bile'âm um so glänzender erscheinen soll. Der siebente Beweis der Anhänger der Abrogation, das Beispiel Ḥizḳîjâ's (Jes. 38, II Kön. 20) ist nach der Ansicht S.'s darum nichtig, weil ihn Gott nur ermahnen liess und da er ihm gehorchte und auf seine Ermahnung hörte, begnadigte er ihn, wie wir dies auch bei den Einwohnern von Ninive sehen. Achtens beweist auch die Erwählung der Leviten (Num. 18, 18) Nichts, da diese nur als Auszeichnung erfolgte [1], wie Gott den Menschen zum Lohne und zur Strafe erhebt oder erniedrigt. So liess er Adam im Paradiese wohnen, von wo er ihn dann wegen seiner Sünde vertrieb; so hatte er unsere Väter in das Land Kana'an gebracht und als sie sündigten, vertrieb und zerstreute er sie. Als neunter Beweis wird das Beispiel Josua's angeführt (Jos. 6), der am Sabbat gekämpft haben soll. Dem ist aber nicht so, bemerkt S., denn es wird nirgends erwähnt, dass er an einem jeden Tage gekämpft habe, sondern die Israeliten umgingen nur die Stadt mit der Bundeslade und stiessen in die Posaune, der Tag der Schlacht war aber nicht am Sabbat. Als die zehnte Einwendung wird der Umstand erwähnt, dass man sich ursprünglich gegen die Stiftshütte richten musste, später aber gegen Jerusalem. Dem sei aber nicht so, denn die Ḳibla hing nur von der Bundeslade ab und hierin fand keine Abrogation statt.

Auf diese Aufzählung der Beweise lässt Sa'adjâ ein Argument der Gegner folgen, das diese den Brahmanen in den Mund legen. Wenn diese sagen würden, bemerkt Sa'adjâ, dass ihnen ein dem Unserigen entgegengesetztes Gebot zu Theil geworden ist, so können wir uns auf unsere Ueberlieferung berufen und bei dieser verharren. Den Grund, warum die Ansicht den Barâhima [2]) in den Mund gelegt wird, gibt schon Guttmann an [3]), weil diese nämlich Leugner einer jeden Prophetie sind [4]).

---

seiner Schrifterklärung p. 29 und Nachtrag p. 107. Ueber die Anführung dieser und anderer Stellen bei muhammedanischen Autoren werden wir noch zu sprechen kommen.

1) Die Abrogation bestünde darin, dass den Erstgeborenen das Recht zu opfern genommen wurde.

2) Guttmann, a. a. O. p. 156 schreibt „ein Barâhima".

3) Das.

4) Vgl. auch das. p. 140. S. besonders Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Literatur, p. 42. Zu den von St. und G. angeführten Belegen lässt sich noch Einiges hinzufügen. Ibn Ḥazm widmet den Brahmanen in seinem Kitâb al-milal wa-l-niḥal, cod. Warner 480. I Bl. 27 v. ein besonderes Capitel, dessen Anfang wir hier mittheilen. الكلام على من انكر

Derartig waren die Beweise, derer sich Polemiker dem Judenthume gegenüber bedienten und die Widerlegungen Saʿadjâ's zeigen uns, dass er ein principieller Gegner der Abrogation war [1]).

Im achten Capitel wendet sich Saʿadjâ gegen das Christenthum. Die exegetischen Bemerkungen, deren Spitze sich gegen den Islâm richtet, sind schon in genügender Weise hervorgehoben worden. Hier wollen wir noch bemerken, dass der Aberglaube über die Be-

---

النبوّة والملائكة قال ابو محمد ذهبت البراهمة وهم قبيلة بالهند فيهم شرف أهل الهند ويقولون انهم من ولد برهمن ملك من ملوكهم قديم ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملوّنة بحمرة وصفرة يتقلدونها بتقليد السيوف وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا الا انهم انكروا النبوات وعمدة احتجاجهم في دفعها ان قالوا لما صح ان الله عز وجل حكيم وكان من بعث رسولا الى من يدرى انه لا يصدقه فلا شك انه معبث عابث وجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العبث عنه، وقالوا ايضا ان كان الله عز وجل انما بعث الرسل الى الناس ليخرجهم بهم من الضلال الى الايمان فقد كان اولى به في حكمته وأتمّ لمراده ان يضطرّ العقول الايمان به قالوا فبطل ارسال الرسل على هذا الوجه ايضا ومجيى الرسل عندهم في باب الممتنع. Al-Ǵuwejnî a. a. O. Bl. 67r.' فصل في اثبات جواز النبوّة، وقد انكرت البراهمة النبوات وجحدوها عقلا واحالوا انبعاث بشرا رسولا. Der Hauptbeweis der Brahmanen besteht nach ihm darin, dass die Verkündigung des Propheten entweder auch durch die Vernunft geboten wird, in welchem Falle sie überflüssig ist, im entgegengesetzten Falle braucht sie nicht angenommen zu werden. Wir sehen, dass der Beweis bei ihm viel bestimmter ausgedrückt wird, als bei Ibn Ḥazm. Ueber Leugner der Prophetie spricht Fachr al-Dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-ġejb IV. 18 und 128. Eine etwas abweichende Beweisführung hat al-Nasafî[1] عمدة عقيدة ed. Cureton p. 15. S. auch al-'Îǵî p. 182 ff.

1) Die von Saʿadjâ erwähnte Ansicht (Amânât p. ١٣٩, Guttmann p. 149 ff.), dass jede Erklärung eines Gesetzes dieses genau bestimme und dass also beim Mangel an einer jeden Bestimmung das Gesetz ewig sei, finden wir wieder in einem wahrscheinlich einem Werke des Jeschuʿa b. Jehuda entnommenen Citate bei Ahron ben Elia, Ez Chajim p. 175.

deutung des am Grabe eines Verstorbenen geschlachteten Kameeles, den er erwähnt [1]), sich auf die Todtenopfer der Araber bezieht [2]).

Die Bemerkungen Sa'adjâ's zeigten uns die Polemik des rabbanitischen Dogmatikers. Nun mögen hier folgen einige Bemerkungen eines karäischen Schriftstellers, dessen Schriften, trotzdem dass sein Zeitalter mit einem Jahrhundert herabgedrückt wurde [3]), zu den ältesten Quellen der Geschichte des Kalâms gehören, Josef al-Baṣîr's [4]). Wir gehen nur auf einige Aeusserungen ein, die auf sein Verhältniss zum Islâm Licht zu werfen geeignet sind. Eine solche enthält das erste Stück, das wir in den Textbeilagen mittheilen [5]) und das auch in anderer Hinsicht interessant ist. Nachdem er bewiesen, dass das Nachdenken über die Beweise der Propheten eine Pflicht sei, und sich auf Num. 16, 28. 30. als auf eine Aufforderung zu solchem Nachdenken berufen hat, fährt er fort: „Wir haben schon an einer anderen Stelle erklärt den Weg zur nothwendigen Erkenntniss [6]) der Wunder Mose's und dessen, dass die Schrift, welche wir besitzen, von ihm herrühre, ferner dass die Erkenntniss seiner Auserwählung in der Erkenntniss überhaupt inbegriffen und dass das Festhalten an dem, was seine Religion enthält, nothwendig sei, da er sie für ewig erklärte, ja wir wissen durch seinen Zweck

---

1) p. ٣١.

2) S. Goldziher, Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes, in der Revue de l'histoire de religions 1884, II p. 343 ff. Vgl. auch al-Šarastânî, ed. Cureton II p. 439.

3) Harkavy, Studien und Mittheilungen III p. 46.

4) Pol. Lit. p. 346, vgl. bes. p. 103. S. auch Frankl, Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer, im 5. Bericht der Lehranst. f. d. Wiss. d. Judenthums in Berlin.

5) Die in Beilage I mitgetheilten Stücke sind aus meiner Abschrift der im Besitze des Herrn Prof. Kaufmann befindlichen Handschrift des Kitâb al-muḥtawî, über die Frankl in der erwähnten Schrift Bericht erstattet hat. Die erste Stelle ist in der hebräischen Uebersetzung von Steinschneider, Catal. Lugd. p. 172 und von Frankl in der Monatsschrift für Gesch. und Wiss. d. J. 1871 p. 118 mitgetheilt worden.

6) Der ältere Kalâm kennt folgende Eintheilung: العلم الضروري, العلم البديهي und العلم الكسبي nothwendige, Vernunft —, und erworbene Erkenntniss. Die ersten zwei Arten der Erkenntniss unterscheiden sich darin von einander, dass bei der ersten derselben die Sicherheit der Erkenntniss auch durch die zwingende Kraft der Sinneseindrücke gestärkt wird, was bei der letzteren nicht der Fall ist. Zur dritten Art der Erkenntniss gelangen wir durch Nachdenken. Aber auch diese Eintheilung zeigt schon eine spätere Entwickelungsstufe der Erkenntnisslehre (wenn wir sie so nennen können) der Mutakallimûn. Ibn Ḥazm II Bl. 222 r. erwähnt zwei Ansichten. Nach der Einen entsteht alle Erkenntniss durch اضطرار, nach der Anderen durch اكتساب.

nothwendigerweise dessen Fortdauer [1]) und dass er sich mit ihr nicht nur an die Gegenwärtigen wandte, sondern das Verhältniss der Späteren ist hierin dasselbe, wie das seiner Zeitgenossen, was wir schon in einer besonderen Abhandlung dargethan haben. Wenn ein Anderer die Religion Mose's abrogirt hätte, müssten wir nothwendigerweise zur Erkenntniss seiner Zeichen gezwungen werden, da aber nun dieser Zwang nicht vorhanden ist, schliessen wir, dass sie für uns noch immer nothwendig und verpflichtend sei [2]). Was dieses unser Buch betrifft, obwohl es den Titel des „Umfassenden der Wurzeln der Religion" führt, zu welchen auch die Wurzeln des Fiḳh [3]) in den Gesetzen und die Eintheilung der Gebote gehört, haben wir uns dennoch auf die erwähnte allgemeine Bemerkung beschränkt aus Furcht vor Langwierigkeit und dass wir das Ziel aus den Augen verlieren könnten. Wir haben übrigens in unserem „Sefer ha-miṣwôth", das wir zu beendigen hoffen, darüber gehandelt. Das Buch ist aber eine Detailirung dessen, was wir hier im Allgemeinen erwähnt haben, weshalb wir also in diesem Buche die Art und Weise der 'Uṣûlbücher nicht verlassen. Was die Wunder Mose's anbetrifft, haben wir sie im „Buche der Hülfe" und auch anderswo behandelt". Aus dieser Stelle geht hervor, dass der Verfasser auch gegen die Anklage der Bibelfälschung polemisirt hat (denn dies sollen die Worte ويكون هذا الكتب الخ bedeuten), nicht nur gegen die Abrogation des Gesetzes. Sein Hauptbeweis in letzterem Punkte scheint gewesen zu sein, dass der Glaube an die Prophetie Mose's, der auch den spätesten Geschlechtern zur Pflicht ward, in den von ihm vollführten Wundern zwingende Gründe hatte, die nur durch ähnliche Gründe aufgehoben werden können. Dass er nur von Mose spricht, und zwar ohne seinen Namen zu erwähnen (er thut dies im ganzen Buche), so dass er bei ihm zum „Propheten" schlechthin geworden ist, können wir muhammedanischem Einflusse zuschreiben [4]). Man wollte eben dem „ausgezeichnetsten" Propheten der Muhammedaner eine hervorragende Gestalt entgegenstellen und man that dies unbewusst dem den Islâm schaffenden Propheten

1) Wir lesen mit dem Uebersetzer استمراره, trotzdem dass die HS. deutlich استمرارا hat.

2) Nach dieser Stelle geurtheilt scheint Ahron b. Elia auch unter dem Einflusse unseres Autors zu stehen in seiner polemischen Auseinandersetzung Ez Chajim p. 174 ff.

3) Die Uebersetzung עקרי התליה scheint auf einer schlechten Lesart zu beruhen. Wahrscheinlich las der Uebersetzer anstatt אלפקה das Wort העלקה.

4) Diesem Einflusse begegnen wir häufig in den Bezeichnungen Mose's. S. Steinschneider, Ma'amar ha-jichud p. 25. Bei Sa'adja سيّد الخليقة, vgl. diese Zeitschr. XXXV p. 775.

den eigenen Gesetzgeber entgegenstellend. Unser Dogmatiker ging hierin so weit, dass er über seine Wunder in einem Buche besonders handelte, welches auch die übrigen polemischen Abhandlungen enthielt, im „Kitâb al-isti'âna", das wir nun in die Reihe der Schriften unseres Autors [1]) fügen können. Eigenthümlich scheint uns die Bemerkung, dass die „Wurzeln der Religion" die „Wurzeln der Gesetzeskunde und die Eintheilung der Pflichten" in sich schliessen, wenn dies nicht der Ausdruck einer freien, individuellen Auffassung ist, ohne dass ihr eine übliche bei den Muhammedanern geläufige Eintheilung oder Abgrenzung der Wissenschaften zu Grunde läge. Für das Letztere spricht die Bemerkung, dass der Verf. sich nicht von der Art der 'Uṣûlbücher entfernen will. Bemerkenswerth ist noch, was er von seinem S. ha-miṣwôth sagt, das er noch nicht beendet hatte und wie wahrscheinlich auch seine übrigen Werke Abschreibern dictirte.

Die zweite von uns mitgetheilte Stelle bietet vielleicht noch mehr Interesse. Wir sehen hier, wie die Lehre der Mu'taziliten von den Begehern der Hauptsünden vom karäischen Dogmatiker im Judenthume angewandt wird. Aber sie zeigt uns auch seine Stellung Andersgläubigen und Ketzern gegenüber. Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir die Geschichte jenes wichtigen Capitels im I'tizâl behandelten; wir beschränken uns daher nur auf einige Angaben Schon von Wâṣil b. 'Aṭâ' wird berichtet [2], dass er diejenigen, welche eine grosse Sünde begingen, weder als Gläubige, noch als Ungläubige betrachtet wissen wollte, wodurch er sich eben von seinem Lehrer entfernte und worin ihm 'Amr b. 'Ubejd beistimmte. Die Lehre erbte sich fort und wurde später als die Ansicht der Mu'taziliten schlechthin betrachtet. Ganz bestimmt erkennen wir den Standpunkt der Parteien durch die Auseinandersetzung Ibn Ḥazm's [3]), der wir entnehmen, dass Mu'taziliten und

---

1) Frankel, Ein mu'tazilitischer Kalâm (Sitzungsberichte der Kais. Akad. in Wien LXXI) p. 175 u. f. Dass das Buch von Josef al-Baṣir abgefasst wurde, zeigt deutlich unser Text. Bei Steinschneider, Cat. Lugd. p. 172 heisst es ואני כבר זכרתי מקצת זה בספר שלי הידוע משיבת נפש והזקן יר' יהזקן אל. (א,) ביאר זה בספר הקרואי אלאסתעאנה וגו' Das Stück von יהזקן ab scheint eine spätere Verbesserung sein zu wollen.

2) Ibn Challikân IV p. ١٣٢. Ausführlicher wird die Frage besprochen Mafâtiḥ I p. ٥٠٣ u. ff. II p. ٦٠٨ III p. ١٧٨ und ٣٠٥ VII p. ٧٩١. S. auch al-Nasafî a. a. O. p. 24.

3) II Bl. 20 b الكلام في تسمية المذنبين من المسلمين وحكمهم في الآخرة، فصل، قال ابو محمد اختلف الناس في المذنب من أهل ملتنا فقالت المرجئة هو مؤمن كامل الايمان وان لم يعمل خيرا

Sunniten den Hauptsünden Begehenden als فسق betrachten und die Abweichung besteht nur darin, dass jene ihn weder als Gläubigen, noch als Ungläubigen überhaupt bezeichnet wissen wollen, während diese ihn als unvollkommenen Gläubigen betrachten. Nun ist Josef al-Baṣîr der Ansicht, dass das Gebot der Schrift (Lev. 19, 18): „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", wie auch das Gebot der Zurückerstattung verlorener Gegenstände (Deut 22, 1 u. f.) nur orthodoxen Bekennern der Lehre Moses gegenüber Geltung habe[1], wobei es auch öffentlich erkennbar sein muss, dass sie Rechtgläubige seien, denn nur solche führen den Namen eines „Bruders". Einem solchen gegenüber, von dem es bekannt ist, dass er grosse Sünden begeht, durch die er Fluch und Ausweichen (البراءة) verdient, sei nur das Wort des Psalmdichters anzuwenden (Ps. 139, 21): „Deine Hasser, o Ewiger, hasse ich u. s. w.". Dies beweist auch der Umstand, dass das Gesetz von dem Hüten des fremden Eigenthums nicht von der Vernunft geboten wird[2]. Daher muss es auch nur einem Solchen gegenüber gehalten werden, der sich öffentlich als Rechtgläubiger bekundet, nicht aber den grossen Sündern gegenüber. In Betreff der Aṣḥâb al-Kabâ'ir „unter den Völkern" haben die Dogmatiker behauptet, dass sie eine dritte Stelle einnehmen, weder die Stelle des Gläubigen, dem Hülfe und Rettung zu bringen eine Pflicht ist, noch die Stelle eines Ungläubigen, der nicht zum Ahl al-Kitâb gehört, den man fliehen muss, sondern er wird verflucht und man entfernt sich von ihm, aber er wird im gemeinsamen Begräbnissorte bestattet. Anders verhält es sich natürlich in Betreff der Ahl al-Kitâb, von denen die Ǵizja (Kopfsteuer) genommen wird, die aber im Uebrigen in den Verhältnissen gelassen werden, die von ihrem Buche bestimmt werden, wie z. B. die Christen und Andere[3]. Die an der dritten Stelle stehenden werden nun فسق genannt, die weder Gläubige noch Ungläubige

فقط ولا أمسك عن شر قط... وقالت المعتزلة ان كان الذنب من
الكبائر فهو فاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافق وأجازوا مناكحته
وموارثته وأكل ذبيحته وأخذ زكاة ماله وألزموه شرائع الاسلام قالوا
فان كان الذنب صغيرا من الصغائر فهو مؤمن لا شيء عليه من
ذلك الذنب وذهب أهل السنة من اصحاب الحديث والفقهاء ان
صاحب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان الخ.

1) Eine karäische Form des Gesetzes de **haeretico comburendo**.

2) سمعيات sollen nämlich nur solchen gegenüber gehalten werden, die ihnen anhängen.

3) Das Schamgefühl zwingt ihn, nicht seiner Glaubensgenossen zu erwähnen.

sind. Es ist nun nicht unmöglich, fährt Josef al-Baṣîr fort, dass sich die Sache auch bei uns so verhält, so dass das Gesetz der Nächstenliebe durch das Gebot des Fluches des grossen Sünders aufgehoben wird, trotzdem dass dieser in den Wurzeln mit uns vollkommen übereinstimmt [1]). Wenn dies Letztere nicht der Fall ist, so wird derselbe als Ungläubiger betrachtet, was insofern nicht gleichgültig ist, da wir finden, dass man im Schlachten der Thiere, in der Bestattung der Leichen u. a. m. mit den Ungläubigen nicht gemeinschaftliche Sachen haben darf. Indess begräbt das Volk einen Glaubensgenossen und folgt seiner Bahre, wenn man auch nicht weiss, ob er von seinen Sünden zurückgekehrt ist, aber man entfernt sich ganz von denen, die ihre Ketzerei offen zur Schau tragen. Den Götzendienern gegenüber geziemt es sich, sich zu hüten ihnen irgendwelche Hülfe zu leisten oder gar bei ihren Opfern ihnen behülflich zu sein. Wir finden das hierauf bezügliche Gebot in der Schrift auf die „sieben Völker" angewandt und in einer Weise begründet [2]), welche uns zu herbeiziehenden und ausschliessenden Schlüssen zwingt [3]). Es ist die Stelle (Deut. 7, 4): „Denn er wird verführen deinen Sohn von hinter mir". Und da das Schriftwort nicht fordert, dass man auch mit anderen Völkern im Kriege in ähnlicher Weise verfahre, befiehlt es, ihnen Frieden anzubieten und wenn dieser nicht angenommen wird, sie zu bekriegen, alles Männliche zu tödten, die Frauen und Kinder gefangen zu nehmen. Ferner sagt uns das Wort der Schrift, dass wenn wir von den Gefangenen ein Mädchen schön finden, so können wir sie nur unter den Deut. 21, 10 ff. erwähnten Bedingungen zur Frau nehmen. Man halte uns nicht entgegen das Beispiel Salomo's, der die Tochter Pharao's ehelichte, denn hiervon heisst es ja (Nehem. 13, 26):

---

1) Ibn Ḥazm II Bl. 28a وقالوا فيمن خالفهم في مسائل الاعتقادات كان الخلاف في صفات الله عز وجل فهو كافر فان كان فيما دون ذلك فهو فسق الخ. S. auch Gazâli, Iḥjâ' 'ulûm al-dîn, ed. Bûlâḳ II p. ١٥٤ u. f., p. ١٥٧ hat er folgende Aeusserung: واما الذمّي فانه لا يجوز ابداؤه الا بالاعراض عنه والتحقير له بالاضطرار الى اضيق الطرق وبترك المفاتحة بالسلام فاذا قال السلام عليك قلت وعليك والاولى الكف عن مخالطته ومعاملته ومواكلته الخ.

2) Ueber تعليل als Terminus in der Gesetzeskunde s. Goldziher, Die Ẓâhiriten p. ١١٠.

3) Er will also das Gebot in gewissem Sinne auch zu seiner Zeit angewandt wissen.

„Dieserwegen sündigte Salomo u. s. w." Dass aber Esra nicht nur das Heirathen von Samaritanerinnen [1]) verbot, sondern auch die Entlassung der schon geheiratheten forderte, kann nur für die Wahrheit unserer Behauptung zeugen. Auch das kann uns nicht entgegengehalten werden, dass Bô'az die Rûth zur Frau nahm, da dies schon nach ihrer Bekehrung geschehen ist [2]). Was aber das von einem grossen Sünder geschlachtete Vieh anbetrifft, so ist es zu essen erlaubt, wenn er an Gott und an seine Attribute glaubt. Wir haben aber, setzt noch hinzu Josef al-Baṣîr, in der „Abhandlung über das Fleisch" [3]) auseinandergesetzt, dass es nicht erlaubt sei von dem durch einen Einheitsbekenner unter den Völkern (abgesehen von den Gottesleugnern) oder durch einen Gottes- und Prophetenleugner geschlachteten Viehe zu essen, sondern es ist als Verbotenes zu betrachten [4]).

Josef al-Baṣîr unterscheidet also folgende Kategorien: die der Gottesleugner und Ketzer, die man fliehen muss, deren Bahre man nicht begleiten darf und deren geschlachtetes Vieh zu essen nicht erlaubt ist; die der Aṣḥâb al-Kabâ'ir, von welchen, wenn das Vieh geschlachtet wird [5]), dies zu essen erlaubt ist, denen gegenüber aber das Gebot der Nächstenliebe keine Geltung hat. Diese sind weder als Rechtgläubige, noch als Ungläubige zu betrachten. Die dritte Klasse endlich bilden diejenigen, welche rechtgläubig sind und hiervon auch öffentlich Zeugniss ablegen. Bei den Muhammedanern stehen zwischen den Ungläubigen und den Aṣḥâb al al-Kabâ'ir die Ahl al-Kitâb. Aus seinen Bemerkungen über das Verbot der Ehe mit Frauen anderen Glaubens, wie über das von Muhammedanern geschlachtete Vieh geht hervor, dass Beide von manchen Karäern seiner Zeit als erlaubt betrachtet wurden [6]), wie auch dass er hierin eine ziemlich schroffe Stellung nahm.

IV. Ibn Ḥazm.

Die ältesten Berichte über das jüdische religiöse Denken in Spanien [7]), insofern es sich in der Polemik offenbarte, finden wir

---

1) Nach Nehem. 13, 28.

2) Er scheint also auch hierin auf thatsächlich vorhandene Verhältnisse seiner Zeit anzuspielen, was solche Angaben, wie die des gaonäischen Responsums שערי צדק ed. Saloniki Bl. 24a sehr wahrscheinlich machen.

3) Vielleicht ein Capitel seines Sepher ha-miṣwôth.

4) Vgl. Pol. Lit. p. 333. Den Schluss unserer Stelle führt an Frankl a. a. O. p. 8.

5) Eine Abweichung von den Rabbaniten. Es ist auch nicht ausser Acht zu lassen, dass die Mu'taziliten in ihrem Kreise ebenso urtheilten.

6) Vgl. Pinsker, Liḳḳûṭê Ḳadmônîjôth p. 32 Anm.

7) Bei Ibn Abdi Rabbihi, Kitâb al-'iḳd ed. Bûlâḳ I p. ٣٩٨ finden wir eine Aeusserung des Mâlik b. Mu'âwija, in der er zwischen den Juden und den Rawâfiḍ einen Vergleich anstellt. Das. III p. ١٩٧ werden einige Verse

im Buche Ibn Ḥazm's [1]) über die „Religionen und Secten“. Das Werk ist für die Geschichte der muhammedanischen Dogmatik von höchster Wichtigkeit und so bietet es auch Vieles, wodurch manche Ansichten und Aeusserungen jüdischer Denker in das gehörige Licht gesetzt werden. Hierzu dürfen eben die Parallelen nicht aus dem ersten besten, vielleicht aus secundären oder tertiären Quellen schöpfenden Buche über „die Religionen und Secten“ oder Kalâmwerke herbeigezogen werden, sondern die betreffende Frage muss auf Grund aller uns zugänglichen Quellen in ihrem dogmengeschichtlichen Zusammenhange betrachtet werden, nur dann dürfen wir die Zeit und Art des Einflusses genauer bestimmen. So können die Auseinandersetzungen Ibn Ḥazm's über die Prophetie einiges Licht auf Aeusserungen jüdischer Religionsphilosophen werfen. Er geht davon aus, dass nur Wunder für die Wahrheit des Propheten zeugen können. Es seien aber hierbei zwei Momente zu beachten, nämlich dass die Wunder, welche in der Veränderung der Substanz und Art einer Sache bestehen müssen, in Wahrheit geschehen und die Berichte über sie in glaubwürdiger Weise überliefert worden seien [2]). Dies wird nun auf die Prophetie Muḥammeds angewandt und ergänzt mit der Beweisführung dessen, dass er der letzte der Propheten sei. Die Wahrheit seiner Verkündigung wird nicht nur durch das Wunder des Ḳorâns [3]) bestätigt, das nur die Kenner des Arabischen begreifen, sondern auch durch das Zeugniss der Taurât, deren mehrere Stellen sich auf die Prophetie Muhammed's beziehen. Ibn Ḥazm, der in der Taḥrîf- und Tabdîl-Frage eine extreme Stellung einnimmt und in der Anführung dogmatischer [4]), geschichtlicher und geographischer Bedenken gegenüber den biblischen Erzählungen unermüdlich ist, verschmäht dennoch nicht das Zeugniss der Taurât und führt an die Stellen, welche sich auf Muhammed beziehen sollen. Nach Deut. 18,18. 33,2 folgt noch der Traum Nebukadnezar's (Dan. 2, 29 ff.), indem unter dem Stein, der die ganze Welt erfüllt, Muhammed zu verstehen sei, der die Völker trotz der Verschiedenheit ihrer Sprachen, Religionen, Reiche und Städte unter eine Sprache und Religion gebracht hat und sie zu einem Volke und Reiche gemacht hat. Der Stelle aus dem Buche Daniel begegnen wir hier zum ersten Male in der Polemik und wir werden sie noch angeführt finden, die übrigen Stellen kennen

---

eines Juden angeführt, in denen er sich entschuldigt, am Ḥaǵǵ, zu dem er durch 'Alî b. Dâwûd eingeladen wurde, nicht theilnehmen zu können.

1) S. über ihn Pol. Lit. p. 22 und 99. Goldziher, Die Zâhiriten p. 116 u. ff., wo die Bedeutung des Mannes in der Geschichte des Fikh und des Kalâms eingehend gewürdigt wird. Die polemischen Bemerkungen Ibn Ḥazm's in Betreff der Bibelfälschung sind ebenfalls von Goldziher mitgetheilt worden ZDMG. XXXII p. 363 ff.

2) Vgl. unten p. 628.

3) S. Anhang.

4) S. unten p. 634 Anm. 2.

wir schon in dieser Anwendung durch die Anführungen Sa'adjâ's und al-Bêrûnî's.

Das meiste Interesse beansprucht für sich die Abhandlung über die Abrogation. Die Juden, so berichtet Ibn Ḥazm, sind in Betreff dieser Frage getheilter Meinung, die Einen leugnen die Möglichkeit einer Abrogation, die Anderen geben diese zwar zu, doch soll sie nach ihnen nie stattgefunden haben. Den Hauptbeweis der Leugner einer Abrogation bildet die Annahme der Unmöglichkeit dessen, dass Gott etwas gebiete und dann wieder verbiete, wogegen nun I. Ḥ. in seiner gewohnten Weise losfährt. Gegen diesen Beweis, meint er, sprechen sämmtliche Offenbarungen Gottes in dieser Welt, denn er verleiht Leben den Lebenden, nimmt es von ihnen und giebt es ihnen wieder zurück [1]; er nimmt weg die Herrschaft eines berühmten Volkes, erniedrigt es und erhebt es dann wieder [2]. Er verleiht edle und unedle Eigenschaften, wem er will, und kann über seine Handlungen nicht befragt werden, aber seine Geschöpfe müssen Rechenschaft ablegen.

Gegen diese Lehre der Juden spricht auch der Umstand, dass wenn sie von Heiden bedrängt würden, wäre das Tödten derselben erlaubt; wenn diese nun ihren Glauben annähmen, so würde dies verboten werden, welches Verbot im Falle gewisser Gesetzesübertretungen wieder aufgehoben wird. „Ebenso verhält es sich mit allen ihren Gesetzen, denn diese gebieten eine bestimmte Handlung für eine bestimmte Zeit, und wenn diese Zeit vorüber ist, wird auch das Gebot aufgehoben. So ist z. B. bei ihnen die Arbeit am Freitag erlaubt, verboten am Sabbat, am ersten Tage wieder erlaubt und so verhält es sich auch mit den Fasttagen [3]), Opfern und allen übrigen Gesetzen. Dies ist aber die allerwahrhaftigste Abrogation, die sie leugnen, denn Abrogation ist Nichts anderes, als dass Gott für einen bestimmten Zeitraum etwas gebietet, nach dessen Ablauf die gebotene Handlung wieder verboten wird, wobei es ganz gleichgiltig bleibt, ob Gott den Zeitraum im Voraus angegeben hat oder nicht“. Ein anderes Argument Ibn Ḥazm's ist folgendes: alle Juden behaupten, dass die Religion Jakob's nicht die Mose's war, so dass Jakob Lea und Rachel die Töchter Laban's zugleich heirathete, während dies durch die Religion Mose's verboten wurde. Ebenso war die Mutter Mose's die Vaterschwester seines Vaters, die der Letztere nach mosaischem Gesetze nicht hätte heirathen dürfen. Dies Alles zeugt für die Möglichkeit der Abrogation, wogegen nicht eingewendet werden dürfe, dass wenn Etwas früher erlaubt war und dann verboten wurde, dies nicht als Abrogation zu betrachten sei, denn es ist nur Sophisterei, einen Unterschied zu machen

1) Den Beweis erwähnt Sa'adjâ, Amânât p. ١٢٩.

2) Aehnlich ist der vierte Beweis bei Sa'adjâ p. ١٣٠.

3) Der dritte Beweis des Sa'adjâ, das.

zwischen Erlaubtem, das dann verboten, und zwischen Verbotenem, das dann erlaubt wurde. Beides, meint Ibn Ḥazm, enthält eine Sinnesänderung Gottes. — Ferner beweist der Fall der Gibeoniten, dass ein früheres Gebot Gottes, nämlich alle sieben Völker in Palästina auszurotten, in Bezug auf die Ersteren abrogirt wurde. Ein überaus starkes Beispiel der Abrogation bietet die Erdichtung der Taurât, dass Gott zu Mose gesprochen haben soll [1]: „Wahrlich, ich werde dieses Volk ausrotten und dich über ein anderes, mächtigeres setzen", worauf Mose so lange zu Gott flehte, bis er den Kindern Israel's vergab. Auch im Buche Jesaia's heisst es, dass Gott am Ende der Zeiten für sein Haus von den Persern Diener nehmen wird [2], was mit dem Gebote der Taurât in Betreff des Dienstes der Leviten, die selbst noch in einer gewissen Ordnung im Tempel den Dienst verrichten durften, nicht vereinbar ist. In Wahrheit aber verkündete Jesaia den Islâm.

Dies sind die Beweise, welche I. Ḥ. für die Abrogation aus der Schrift anführt und mit denen er den Leugnern derselben entgegnet. Wir sehen, dass das Alter einiger dieser Argumente noch weiter hinaufreicht. Dann wendet er sich gegen diejenigen, welche zwar die Möglichkeit einer Abrogation zugeben, aber leugnen, dass sie je stattgefunden habe, und bemerkt, dass derselbe Umstand, welcher sie an Mose zu glauben bewegt, nämlich die Wunder, sie auch zum Glauben an Muhammed zwingen muss. Gegen dieselbe Beweisführung sehen wir schon Saʿadjâ polemisiren [3], den Kopten des Ibn Ṭûlûn sich ihrer bedienen, ihren Ursprung haben wir auch schon beleuchtet. Bei Ibn Ḥazm hören wir zum ersten Male von Juden, welche die Möglichkeit der Abrogation zugaben und zu denen später auch Abraham b. Dâwûd gehörte.

Ibn Ḥazm, der in einem christlichen Lande einen recht tüchtigen Ketzermeister hätte abgeben können, haben wir auch einen Bericht zu verdanken, der uns über eine der bemerkenswerthesten Erscheinungen des mittelalterlichen religiösen Denkens Aufschluss gibt. Es ist dies das letzte Capitel seines Buches über die „Religionen und Secten", welches den Titel: „Abhandlung über diejenigen, welche die Gleichheit der Beweise behaupten [4]" führt. Natürlich werden hierunter Skeptiker gemeint. Dass es solche schon vor Ibn Ḥazm gegeben hat, ist eine sehr interessante Thatsache der

1) Exod. 32, 10. Weitläufiger setzt er sich mit der Stelle auseinander I Bl. 64 r.

2) Jes. 56, 6.

3) Amânât p. ١٣٢. Guttmann p. 153.

4) الكلام على من قال بتكافؤ الادلة. Bei al-Masʿûdî heissen sie من قال بتكافؤ المذهب.

muhammedanischen Religionsgeschichte. — Eine eigenthümliche Vorstellungsgruppe sammt den Sitten und Gebräuchen, der eigenthümlichen Lebensweise, welche sie geschaffen, behauptet sich so lange ganz unangefochten im Geiste eines Volkes, im Leben irgend einer Gemeinschaft, bis diese fremde Ideen und Sitten nicht kennen lernt. Das Gute in den letzteren wird sich dann trotz aller Befangenheit, trotz der Herrschaft der eigenen Vorstellungen Anerkennung erringen und die Vertreter dieser können nicht lange beim unbedingten Verdammungsurtheil verharren. So geschah es auch in der muhammedanischen Gesellschaft. Wir hatten schon Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass der rege Verkehr zwischen den Anhängern der verschiedenen Bekenntnisse den Anstoss zur Entstehung der Milal wa-niḥal-Literatur gegeben haben mag. Bei der näheren Kenntniss der Religionen und beim Wahrheitssinn, den wissenschaftliche, insbesondere philosophische und naturwissenschaftliche Studien in den Ländern des Islâms in den ersten Jahrhunderten entwickelt haben, ging es nicht gut an, alle Religionen ausser der eigenen als das Werk des Teufels zu betrachten. Das sittliche Leben, die Tugenden der Anhänger anderer Bekenntnisse und die Erkenntniss mancher schönen Züge in den letzteren mag manchem mittelalterlichen Denker Zweifel verursacht haben. Wenn man noch hierzu nimmt die Sicherheit, mit der die Bekenner einer jeden Religion die ihrige als die wahre ausgaben, die Willensstärke, mit der sie an ihr festhielten, dass ferner in den Disputationen bald die eine, bald die andere Religion siegte, je nachdem sie einen geschickten oder einen ungeschickten Vertheidiger hatte [1]: so musste dies Alles in den ruhiger denkenden Menschen Zweifel wachrufen, welche nicht leicht zu beseitigen waren. Solche Zweifel schufen nun den Skepticismus, von dem uns Ibn Ḥazm berichtet. Dieser besteht in der Annahme, erzählt dieser, dass überhaupt keine Ansicht eine andere in der Weise besiegen könne, dass die Wahrheit der einen und die Unwahrheit der anderen ganz unzweifelhaft erwiesen sei; was durch Dialektik bewiesen wird, kann mit Hülfe derselben auch widerlegt werden. Ibn Ḥazm unterscheidet drei Klassen der Skeptiker. Zur ersten Klasse gehören diejenigen, deren Zweifel sich auf Alles erstrecken. Diese behaupten nicht das Dasein Gottes, die Ewigkeit der Welt, die Prophetie oder irgend eine andere religiöse oder philosophische Ansicht, aber sie bestreiten auch die Wahrheit keiner von diesen. Die Wahrheit liege zwar in einer dieser Ansichten, meinen sie, aber wir können über sie zu keiner Gewissheit gelangen. Zu dieser Klasse gehörte nach Ibn Ḥazm auch der jüdische Arzt

1) Die Umstände werden alle von Ibn Ḥazm als Beweise der Skeptiker angeführt, Milal II Bl. 229 v. Das. heisst es unter Anderem: من يهوديّ يموت على يهوديته ونصرانى يتهالك على نصرانيته وتثليثه الخ.

Ismâʿîl b. Jûnus, aus dessen Worte dies hervorging, obwohl er sich offen nicht zu dieser Ansicht bekannte. — Zur zweiten Klasse gehören diejenigen, welche das Dasein Gottes als eine unumstössliche Wahrheit anerkennen, aber allen anderen Lehren der Religionen gegenüber keine Stellung nehmen wollen. Wiederum ist es ein jüdischer Arzt, den Ibn Ḥazm als einen Anhänger dieser Ansicht erwähnt, ein sonst unbekannter Ismâʿîl b. الفدار, von dem er auch erzählt, dass als er seine Gründe widerlegt hatte und ihn zur Annahme des Islâms bewegen wollte, dieser das Ansinnen mit der Bemerkung ablehnte, dass der Religionswechsel schimpflich sei. Als die dritte Klasse der Skeptiker erwähnt Ibn Ḥazm diejenigen, welche an Gott und an die Prophetie Muhammed's glauben, aber in allen anderen religiösen Fragen sich eines jeden Urtheils enthalten.

Es scheint uns unzweifelhaft, dass Ibn Ḥazm mit seinen einleitenden Worten diese drei Klassen der Skeptiker gemeint hat. Wenn er nun weiter fortfährt in der Mittheilung ihrer Ansichten, so meint er mit dem einleitenden Worte وطائفة keine neue Klasse, sondern er will nur einzelne Ansichten der schon erwähnten Klassen anführen. — Für einen Theil der Skeptiker ist also das Herumirren eine nothwendige Folge ihrer Ansicht, da sie nicht wissen, was sie glauben sollen, an nichts festhalten wollen, was ihnen nicht ganz klar geworden ist, sie wollen sich eben keiner möglicherweise irrigen Ansicht anschliessen und ihrer Vernunft keinen Zwang anthun, daher behaupten und leugnen sie Nichts. Der grösste Theil dieser Leute, sagt Ibn Ḥazm, ist den Gelüsten und Lastern ergeben. Der andere Theil der Skeptiker erklärt es als Pflicht, irgend einer Religion anzugehören, die ihn vom Unrecht und von schlechten Handlungen zurückhalten soll. Diese meinen nämlich, dass wer keine Religion besitzt, der ist im Stande Meuchelmord, Mord, Diebstahl, Raub und andere Sünden zu begehen, wodurch die gesammte Ordnung der Welt in Verfall geriethe, welche Ordnung nach der Vernunfterkenntniss nothwendig sei. Daher ist es Pflicht eines jeden Einzelnen, den der keine Religion besitzt zu tödten, denn dieser ist für die Gesellschaft wie die Viper oder ein Skorpion oder noch schädlicher als Beide. Manche von diesen, welche also die Nothwendigkeit der Religion behaupten, sind der Ansicht, dass der Mensch festhalten muss an der Religion, in der er geboren ist, die ihm also von Gott zuertheilt wurde. Wer sie verlässt, treibt frechen Spott mit den Religionen und ist widerspenstig Gott gegenüber, dem er Gehorsam schuldet. Das Allgemeine der Religionen besteht darin, dass ein Jeder eine solche besitzen muss. Dies war auch die Ansicht des schon erwähnten Ismâʿîl b. الفدار. — Andere behaupten, es sei keine Entschuldigung für den Menschen in der Religion seines Vaters, Herrn oder Beschützers, sondern es ist die Pflicht eines jeden Einzelnen, was die gesammten Religionen gebieten und die Vernunft als richtig und gut erkannt

hat, dass man nicht morde, ehebreche, nach solchem auch nicht verlange, auch kein Verlangen trage nach dem Eigenthume des Nächsten und es nicht beschädige, dass man nicht stehle, zürne, gewaltthätig oder ungerecht handle, dass man Niemanden schmähe, verdächtige, betrüge, schlage oder hochmüthig behandle, sondern die Menschen liebe, wohlthätig sei, ehrlich handle, dem ungerechter Weise Leidenden behülflich sei, sich mit allen anderen Menschen als in einer Gemeinschaft befindlich betrachte, jeden so behandle, wie man selbst behandelt werden will. Dies alles ist, sagen sie, unzweifelhaft wahr, denn hierin stimmen alle Religionen überein, alles andere hat für uns keine Gültigkeit, da dessen Wahrheit nicht so klar, dass die Wahrheit Alles anderen ausgeschlossen wäre. Zu dieser Ansicht bekannte sich auch der persische Arzt Barzawejh, der Uebersetzer des Buches Kalîla wa Dimna [1]).

Die Erscheinung, von der wir hier erfahren haben, ist eine der merkwürdigsten Thatsachen der Religionsgeschichte des Mittelalters. Sie steht zwar nicht vereinzelt da, später finden wir sie auch im Christenthum [2]). Auch hier hatte der Verkehr zwischen den Anhängern der verschiedenen Religionen eine gerechtere Würdigung aller Religionen und die Hervorhebung des sittlichen Moments zur Folge. Aber dass wir diese Erscheinung im muhammedanischen Spanien schon am Anfange des elften Jahrhunderts finden, während sie im östlichen Islâm schon viel früher sich zeigte, das war eben die Folge der grossen geistigen Bewegungen der muhammedanischen Gesellschaft der ersten Jahrhunderte. Lessing liess seinen Nathan in Palästina zur Zeit der Kreuzzüge leben, da der Kampf der Religionen so viele Leiden verhängt hat, und so lässt er ihn im Namen der nüchternen Denker das Gleichniss von den drei Ringen erzählen. Zwei Jahrhunderte früher hat es in Spanien unter ähnlichen Verhältnissen Juden gegeben, die sich mit denselben Gedanken herumgetragen haben. Ein, wie wir sehen, in allen Religionen sich wiederholendes Beispiel der Verzweiflung an dem Resultate einer Kritik der Religionen.

V. Al-Ǵuwejnî und al-Ġazâlî.

Bei der Spärlichkeit der Quellen für die ältere Geschichte der muhammedanischen Dogmatik und Polemik sind wir gezwungen, nur der chronologischen Reihe folgend, von dem Spanier Ibn Ḥazm auf einen Imâm des östlichen Islâms überzugehen, auf den Lehrer al-Ġazâlî's, Abu-l-Ma'âlî 'Abd al-Mâlik al-Ǵuwejnî [3]). Leider scheint das grosse Kalâmwerk dieses hervorragenden Vertreters des 'As'ariten-

1) **Ibn Abî 'Uṣejbi'a**, ed. Müller I p. 308

2) H. **Reuter**, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I p. 155 ff. II p. 31 ff. 178. S. auch die schönen Worte **Lecky's**, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, deutsch v. Jolowicz II p. 216.

3) S. Pol. Lit. p. 124.

thums, Al-šâmil fî 'uṣûl al-dîn, das auch Polemisches enthalten haben wird [1]), nicht auf uns gekommen zu sein, und so beschränken wir uns auf die polemischen Stellen in seinem kleineren dogmatischen Werke [2]), von denen wir die ausführlichste in den Beilagen [3]) mittheilen. Nachdem er über das Dasein der Prophetie überhaupt gehandelt, will er die Wahrheit der Prophetie Muhammed's erweisen. Dies thut er in erster Reihe [4]) den Juden gegenüber, welche die Abrogation leugnen. Hierbei bemerkt er, dass es eine jüdische Secte gebe, die der 'Îsawîja, welche die Prophetie Muhammed's anerkennt, aber ihre Gültigkeit auf die Araber beschränkt [5]). Die Abrogation ist nach al-Guwejnî eine Verkündigung, welche ein durch eine ähnliche Verkündigung feststehendes Gesetz aufhebt und zwar in solcher Weise, dass wenn die erstere Verkündigung nicht wäre, das Gesetz auch weiter in seiner vollen Kraft bliebe. Dieser seiner Auffassung steht die der Mu'taziliten gegenüber, welche die Möglichkeit einer Abrogation nur in dem Sinne zugeben, dass sie die nähere Bestimmung der Zeit eines Gesetzes sei. Aehnliches behaupten manche 'Aš'ariten (بعض الأشعتة), indem sie sagen, die Abrogation sei eine Specialbestimmung eines allgemeinen Gebotes (wörtlich: einer allgemeinen Form, in der nämlich das Gebot gegeben wurde). Ein Gesetz nämlich, das ohne nähere Bestimmung seiner Gültigkeit gegeben wurde, muss als ein ewiges betrachtet werden, wenn es aber abrogirt wird, so ist hierdurch klar, dass es nur für die bisher verflossenen Zeiten Gültigkeit hatte. Wir sehen, dass beide Ansichten durch den Umstand entstanden sind, dass ihre Vertreter unter dem Einfluss der Philosophie bei Gott keine Willensänderung annehmen wollten. Al-Guwejnî erhebt wider beide Ansichten, die er als Leugnungen der Abrogation betrachtet, Einwürfe. Seine Beweisführung besteht darin, dass wenn die Abrogation nur eine Zeitbestimmung für die Gültigkeit des Gesetzes wäre, so hätte sie zugleich mit dem Gesetze geoffenbart werden müssen. Auch gibt es ein Beispiel, da das Gebot, nicht einmal vollstreckt, schon abrogirt

1) Das. p. 41.

2) Kitâb al-'iršâd fî 'uṣûl al-i'tiķâd, cod. Gol. 146 (Catal. cod. orr. ac. Lug. Bat. IV p. 237). Mit Freuden ergreife ich die Gelegenheit, der Verwaltung der Leidener Universitätsbibliothek für die Bereitwilligkeit, mit der sie die von mir benützten HSS. mir zu Gebote stellte, meinen innigsten Dank auszusprechen.

3) Beilage III.

4) Der andere Theil der Gegner widerspricht in Betreff der Wunder Muhammed's.

5) Ueber die 'Îsawîja s. meine Notiz in Graetz-Frankl's Monatsschrift 1885 p. 139. Zu den bisher bekannten Angaben ist noch hinzuzufügen: Fachr al-Dîn al-Râzî, Mafâtîḥ V p. ٣١٩. زعم طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية ان محمدا رسول الله لكن الى العرب لا الى سائر الطوائف وتمسكوا بهذه الاية من وجهين الخ.

wurde, nämlich das Gebot Gottes an Abraham seinen Sohn zu opfern [1]). Hier kann die Auffassung der Muʿtaziliten nicht angewendet werden, denn das Gebot wurde ja nicht vollstreckt. Im Folgenden versucht al-Guwejnî darzulegen, dass die Abrogation mit den Eigenschaften Gottes sich wohl in Einklang bringen lasse, und dann kehrt er wieder zu den Juden zurück, „die von Ibn al-Râwendî [2]) zu fragen gelernt haben“. Diese behaupten im Gegensatze zu den Muhammedanern, dass ihre Religion ewig sei, und wenn sie um ihre Beweise befragt werden, berufen sie sich darauf, dass der Prophet selbst die Ewigkeit ihrer Religion verkündet habe, indem sie sagen: „Mose hat uns kundgethan die Festigkeit seiner Lehre, an der wir nun festhalten, und er ist es, dessen Wahrhaftigkeit von Allen anerkannt wird“. Dies sei aber, so entgegnet al-Guwejnî, aus zwei Gründen unrichtig. Erstens hätten, wenn die Ansicht der Juden wahr wäre, durch ʿÎsâ und Muhammed keine Wunder geschehen dürfen, da solche aber dennoch geschehen sind, würde hierdurch ihre Behauptung widerlegt. Ebenso würde naturgemäss der Umstand, wenn Jemand, der als Prophet aufträte, heute ein Wunder vollführen würde, die Unrichtigkeit unserer Annahme beweisen. Wenn die Juden gegen die Wahrheit der Wunder ʿÎsâ's und Muhammed's Einwände erheben, so ist dies für ihr Bestreben von keinem Nutzen, denn man könne dieselben Einwände auch gegen die Wahrheit der Wunder Mose's erheben. Zweitens ist das würdigste Zeitalter der Offenbarung einer ewigen Religion dasjenige Muhammed's. Es sei bekannt, bemerkt zum Schlusse der Imâm, dass die Leugner der Prophetie Muhammed's unter den Juden seine Beschreibung in der Taurât gefälscht haben. Abrogation ist also der Anfang, Schriftfälschung das Ende seiner Polemik gegen die Juden.

Bei der grossen Wichtigkeit, welche die Lehre von der Abrogation in der „Wissenschaft von den Wurzeln des Fiḳh“ besitzt, muss sie natürlich in einem jeden solchen Werke zur Besprechung kommen. So wird sie auch von dem Schüler al-Guwejnî's, von al-Ġazâlî, in seinem Buche Kitâb al-mustaṣfî min ʿilm al-ʾuṣûl [3]) behandelt. Seine Definition[4]),

1) Vgl. oben p. 604. Ob dies Gebot sich auf Isḥâḳ oder Ismâʿîl bezogen hat, darüber sind die Muhammedaner uneinig, s. die Stellen bei Goldziher, Muhammedanische Studien I p. 145. S. auch al-Ṭabarî I p. 289. Das. p. 308 wird auch ein Gedicht des Umejja b. al-Ṣalt hierüber mitgetheilt. Bei al-Guwejnî wird die Frage über das Opfer Abraham's Bl. 53 v. ff. ausführlich behandelt. Dort wird die dogmatische Frage aufgeworfen, ob Gott etwas befehlen könne, dessen Vollführung er aber nicht will. Die Muʿtaziliten beantworten die Frage verneinend, al-Guwejnî's Lehrer und Genossen bejahend.

2) In der That kennen ihn die Karäer sehr wohl.

3) Cod. Gotha Nr. 925, welche HS. ich durch die Güte des Herrn Dr. Pertsch benützen durfte.

4) Bl. 46 r. حدّه (النسخ .scil) انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا برفع

hält die Mitte zwischen der al-Ǵuwejnî's und Fachr al-Dîn's. Auch bei ihm begegnen wir der von al-Ǵuwejnî angeführten Ansicht der Fuḳahâ', welche sich so eng an die der Mu'taziliten anschliesst. Die zur Erläuterung von der Bedeutung des Wortes نسخ angeführten Beispiele [1]) sind bei allen, auch bei den Juden, dieselben, was bei den letzteren, wie auch ihre Behandlungsweise der Frage, darauf schliessen lässt, dass auch diejenigen unter ihnen, bei denen, wir nur die Beschäftigung mit rein philosophischen Schriften, aber nicht die mit den Werken speciell muhammedanischer Theologie voraussetzen würden, wie z. B. Abraham b. Dâwûd, auch der Wissenschaft von den „'uṣûl al-fiḳh" nicht fremd geblieben sind.

VI. Jehuda Halêwî.

Von den Stellen, in welchen Beziehungen zum Islâm zu finden sind, und die Steinschneider [2]) zusammengestellt hat, heben wir nur eine hervor, da diese für die Kenntniss des Verhältnisses Jehuda Halêwî's zu al-Ǵazâlî von Wichtigkeit ist. Es ist dies die Stelle über den Kalâm [3]). — Wenn wir V, 19. die Worte des Chazarenkönigs lesen: „Was du in Betreff der Seele und der Vernunft, wie auch in Bezug auf diese Glaubenssätze gesagt hast, ist ohne Zweifel von Anderen übernommen", so werden wir es nicht seltsam finden, dass Jehuda Halêwî hier einiges von anderen Schriftstellern wörtlich übernommen haben muss. Er that dies in der ehrlichsten Weise, indem er den Chazarenkönig bemerken lässt, dass die voraufgegangenen Bemerkungen anderswoher genommen sind. Es ist die einzig mögliche Weise, in der eine Anführung in einem Dialoge bezeichnet werden kann. Landauer gebührt das Verdienst, die Quelle der psychologischen Auseinandersetzungen Jehuda Halêwî's in der Psychologie Ibn Sînâ's gefunden zu haben. Bei dem Ein-

---

تراخيه عنه . . . واما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا حدّ النسخ انه الخطاب الكاشف عن مدّة العبادة او عن زمان الانقطاع للعبادة . . . . واما المعتزلة فانهم حدّوه بانه الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا .

1) النسخ عبارة عن الرفع في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثر المشي اى ازالته. Vgl. unten p 635 die Worte Abraham b. Dâwûd's.

2) Pol. Lit. p. 351 N. 26.

3) Al-Chazarî V § 15 ff. ed. Hirschfeld p. 330 ff.

flusse, den die Lehren al-Gazâli's nachgewiesenermassen [1]) auf Jehuda Halêwî hatten, werden wir es natürlich finden, dass die Lehrsätze der Mutakallimûn, die er als Beispiele anführt, wörtlich einem Werke al-Ġazâlî's entnommen sind, wie dies die folgende Gegenüberstellung am besten erweisen wird:

Jehuda Halêwî V § 18 [2])	Al-Ġazâlî, Iḥjâ I p. 105
	(الاصل الثانى)
فصل؛ الله الازلىّ قديم لم يزل	العلم بان الله قديم لم يزل أزلىّ
لانه ان كان محدث افتقر الى	ليس لوجوده اول بل هو اول كل
محدث ويتسلسل ذلك الى	شىء... وبرهانه انه لو كان حادث
ما لا نهاية ولا يتحصّل ان	لم يكن قديما لافتقر هو ايضا الى
ينتهى الى محدث قديم هو الاوّلى	محدث وافتقر محدثه الى محدث
وهو مطلوبنا	وتسلسل ذلك الى ما لا نهاية وما
	تسلسل لم يتحصل او ينتهى الى
	محدث قديم هو الاول وذلك هو
	المطلوب
فصل، الله ابدىّ لا يزال لان	(الاصل الثالث) العلم بانه تعّ مع
لما ثبت له [3]) القدم انتفى عنه	كونه ازليّا ابديّا ليس لوجوده اخر
العدم لان حدوث العدم يحتاج	فهو الاول والاخر والظاهر والباطن
الى سبب كما ان عدم الحدث	لان ما ثبت قدمه استحال عدمه

1) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre p. 119 ff. Wir heben hier zugleich hervor die polemische Bemerkung al-Ġazâli's, Iḥjâ I p. ١١٣.

ان الله سبحانه قد ارسل محمدا صلّعم خاتما للنبيّين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وايّد بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى . . . ومن الآيات الظاهرة التى تحدّى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسبه ونهبه الخ.

2) ed. Hirschfeld, p. 334.

3) Verbesserung Goldziher's in dieser Zeitschr. XLI p. 706.

Jehuda	Al-Ġazâlî
محتاج الى سبب فانه لا ينعدم	وبرهانه انه لو انعدم لكان لا
الشىء من قبل نفسه لكن من	يخلو اما ان ينعدم بنفسه او
قبل ضده ولا ضد له ولا مثل لان	بمعدم يضاده ولو جاز ان ينعدم
ما هو مثله فى جميع الوجوه	شى يتصور دوامه بنفسه لجاز ان
فهو [هو] لا يوصف بتثنين واما	يوجد شى يتصور عدمه بنفسه
المعدم فلا يمكن ايضا ان يكون	فكما يحتاج طريان الوجود الى
قديما لان هذا قد تبيّن وقدم	سبب فكذلك يحتاج طريان العدم
وجوده ولا يمكن ان يكون	الى سبب وباطل ان ينعدم بمعدم
حديث الخ	يضاده لان ذلك المعدم لو كان
	قديما لما تصور الوجود معه وقد
	ظهر بالاصلين السابقين وجوده
	وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم
	ومعه ضده فان كان الضدّ المعدم
	حادثا كان محالا اذ ليس الحادث فى
	مضادته للقديم حتى يقطع وجوده
	باولى من القديم فى مضادته
	للحادث حتى يدفع وجوده
	p. 106.
فصل، الله ليس بجسم لان	(الاصل الخامس) العلم بانه تع ليس
الجسم لا يخلو عن حوادث وما لا	بجسم مؤلف من جواهر اذا الجسم
يخلو من حوادث فهو حدث ومن	عبارة عن المؤلف من الجواهر . . .
المحال تسميته عرض لان	(الاصل السادس) العلم بانه تع
العرض قيامه بالجسم الحامل	ليس بعرض قائم بجسم او حال
فالعرض معلول للجسم تابع له	فى محل لان العرض ما يحلّ فى
محمول عليه والله تعلى لا	الجسم فكل جسم فهو حادث لا
يتحيز ولا يختص بجهة دون	محالة ويكون محدثه موجودا . . . .

Jehuda	Al-Ġazâlî
اخرى لان هذا من شروط الجسم	(الاصل السابع) العلم بانه الله تعَ منزه الذات عن الاختصاص بالجهات
	p. 108.
فصل، الله تعالى عالم بما جلّ وما دقّ ولا يعزب عن علمه شىء انى تبيّن انه خلق الكل ورتبه ونظمه كما قال הנוטע אזן הלא ישמע וגו׳	(الاصل الثانى) العلم بانه تعَ عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء[1] . . .
فصل، الله تعالى حىّ اذ قد ثبت له العلم والقدرة فقد ثبت له الحياة . . .	(الاصل الثالث) العلم بكونه عزّ وجلّ حيّا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته . . . .
فصل، الله تعالى مريد لان كل ما صدر عنه فى الامكان ان يصدر ضدّه او عدمه او قبل الوقت الذى صدر او بعده وقدرته على الحالين سوا فلا بدّ من ارادة تردّ القدرة الى احدهما دون الآخر والقائل ان يقول [2] ان علمه يغنى عن قدرة وارادة اذ علمه مخصوص لاحد وقتين واحد ضدّين وعلمه القديم هو السبب فى كل حادث على ما هو وهذا يطابق الفلاسفة	(الاصل الرابع) العلم بكونه تعَ مريدا لافعاله . . . وكل فعل صدر منه امكن ان يصدر منه ضده وما لا ضدّ له امكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله او بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى احد المقدورين ولو اغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز ان يغنى عن القدرة حتى يقال

1) Hier werden entsprechende Stellen aus dem Korân citirt

2) Verbesserung Goldziher's.

Jehuda	Al-Ġazâlî
	وجد بغير قدرة لانه سبق العلم
	بوجوده فيه
	p. 109.
فصل · ارادته تعالى قديمة	(الاصل التاسع) ان ارادته قديمة
مطابقة لعلمه فلا يطرى عليه	وهى فى القدم تعلقت باحداث
شىء فلا يتغيّر عنده وهو تعالى	الحوادث فى اوقاتها اللائقة بها
حىّ بحيوة ذاته لا مكتسبة وكذلك	على وفق سبق العلم الازلىّ من غير
قادر بقدرة ومريد بارادة	تجدد علم آخر وهكذا ينبغى ...
	ان الله تع عالم بعلم حى بحيوة
	قادر بقدرة

Dem Anfange von Jehuda Halêwi's Auszügen entsprechen ebenfalls die Auseinandersetzungen al-Ġazâlî's. Wir können nicht mit Bestimmtheit behaupten, dass Jehûdâ Halêwî das grosse Werk al-Ġazâlî's vor sich gehabt hat, denn der ganze Theil des Iḥjâ', der über die Dogmen handelt, ist ein Auszug aus einem anderen Werke al-Ġazâlî's, der „Risâlat al-ḳudsijja [1]). Dass Jehuda Halêwî auch in Bezug auf den Kalâm der Ansicht al-Gazâlî's folgt, geht aus den Worten des Chaber in § 16 hervor.

VII. Ibn Ẓufr.

Schon in den ältesten Biographien des Propheten nehmen die Beweise für die Wahrheit seiner Prophetie eine hervorragende Stelle ein [2]). Zu den wichtigsten dieser Beweise gehören die Verkündungen [3]),

1) p. 103 فيرقى فى الدرجة الثانية الى عقيدة فيها لوامع من الادلة مختصرة من غير تعمق فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع ولنقتصر فيها على ما حرّرته لاهل القدس وسميته الرسالة القدسية فى قواعد العقائد.

2) اعلام النبوّة oder دلائل النبوّة.

3) Von solchen Verkündungen handelt z. B. das 5.—9. Capitel des Buches دلائل النبوّة von Abû Nu'ejm. v. Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer HSS. p. 10. Das 9. Capitel führt den Titel: فى ذكره فى الكتب

welche auf verschiedenen Seiten, besonders aber in den heiligen Schriften der Ahl al-Kitâb, voraufgegangen sein sollen. Von solchen Verkündungen handelt das Buch des Sicilianers Ibn Ẓufr [1]), welches den Titel „Die beste Verkündigung in Betreff des besten Menschen“ führt. Dieser Schrift, welche Steinschneider als sehr interessant betrachtet, wollen wir hier einige Aufmerksamkeit widmen. Sie ist besonders für die Geschichte der muhammedanischen Exegese von Wichtigkeit, deren Tendenz wir schon kennen gelernt haben.

Umschreibungen hebräischer Verse begegnen wir bei Ibn Ẓufr nicht, wie bei manchem anderen Polemiker, es finden sich jedoch einzelne hebräische Wörter umschrieben bei ihm, die er auch erklärt. במאד מאד (Gen. 17, 20) umschreibt er بميد ميد [2]) und über משבח lesen wir die Bemerkung: وأما قولهم مشفح فهو محمد لان الشفح (שבח) بلغتهم المحمد. Sonst führt er aber nur die Uebersetzungen der biblischen Verse an, von denen ihm mehrere zu Gebote standen. Von einer bemerkt er, sie soll durch 300 'aḥbâr angefertigt worden sein. Von der Zuverlässigkeit der von ihm benützten Uebersetzungen versichert er den Leser mit folgenden Worten [3]): „Wir theilten mit diese Stelle in den Uebersetzungen, die bei ihnen (den „Schriftbesitzern“) am beliebtesten sind und die sie gerne abschreiben und in Betreff derer sie gegen uns nicht behaupten, dass sie gefälscht seien“.

Die erste Stelle, welche von Ibn Ẓufr angeführt wird, ist Gen. 16, 4—12. Vom letzteren Verse theilt er drei Uebersetzungen mit, von denen die zwei letzten vielleicht von Muhammedanern, gewiss aber von Leuten herrühren, welche unter muhammedanischem Einflusse standen. In der ersten Uebersetzung heisst es: ويكون هو وحش الناس يده على كل يد ويد كل به ويحكى على منتهى اخوته كلهم. Die zweite Uebersetzung wiedergibt die Worte: והוא יהיה פרא אדם mit وهو يكون عظيما في الامم! In der dritten Version fehlen diese Worte ganz [4]). In diesen Uebersetzungen,

المتقدمة والصحف السالفة على ألسنة الانبياء والعلماء من الامم الماضية من صفته والبشارة به.

1) Ueber ihn und über das hier zu besprechende Schriftchen s. Pol. Lit. p. 396. Es wurde beim Verfasser von Abû-l-Barakât Muḥ. b. ʿAli al-Anṣâri im J. 566 studirt.

2) p. 7. Er bemerkt zu diesen zwei Worten: وقد اختلفوا في تفسير هذه اللفظة فقيل معناه جدا جدا وقيل معناه طيّب طيّب وقيل حقّ حقّ وقيل معناه حمد حمد.

3) p. 22, wo er Ps. 149 übersetzt.

4) p. 4.

mögen sie von Muhammedanern oder Concessionen machenden Juden oder Christen herrühren, zeigt sich das Bestreben, das Volk Muhammed's oder gar diesen selbst nicht als وحش الناس gelten zu lassen, ein Bestreben, dem wir in noch einem exegetischen Versuche begegnen werden [1]). — Die Worte des Engels an Hagar, so führt weiter aus Ibn Ẓufr, sind zur Zeit Ismâ'îl's nicht in Erfüllung gegangen, wie dies Gen. 21, 9—14 beweist, aber auch später nicht, bis dass Muhammed gekommen ist. Dass aber mit dem Namen „Ismâ'îl" die Nachkommen Ismâ'îl's gemeint werden können, dafür werden von Ibn Ẓufr mehrere Stellen besonders aus dem Deuteronomium angeführt, in denen „Isrâ'îl" angeredet wird, in Wahrheit aber die Kinder Isrâ'îl's gemeint sind.

Andere Stellen, in denen Muhammed verkündigt sein soll, sind Gen. 17, 15—20 [2]); 21, 14—21 [3]); Deut. 33, 1. 2 [4]), welche Stellen Ibn Ẓufr auch in zwei Uebersetzungen anführt.

Besonders reich an Anspielungen auf die Sendung Muhammed's schien dem Ibn Ẓufr, wie früher dem Al-Bêrûnî [5]), der Deuterojesaias. All die Herrlichkeit, welche dieser Prophet Israel verheissen hat, alle Schilderungen der Erlösung sollen sich auf die Zeit und die Erscheinung Muhammed's beziehen. Die Anführung einer Stelle aus dem Jesaias [6]) leitet er ein mit den Worten وهم تحمد السبنيون. Jes. 21, 7ff. [7]) 60. 1 – 7 [8]) soll sich auch auf Muhammed beziehen. Nach alten Geschichtschreibern führt Ibn Ẓufr an [9]) Hab. 3, 3. 4, wo die Worte ותהלתו מלאה הארץ ganz einfach mit وامتلأت الارض من تحميد احمد übersetzt werden. Wie wir sehen werden, wird in einer späteren Uebersetzung selbst der Name Muhammed's in diese Stelle hineingetragen.

An letzter Stelle erwähnen wir noch Deut. 18. 12—19 [10]), welche Verse ein Tummelplatz muhammedanischer Exegeten sind. Wenn der hier verheissene Prophet, meint Ibn Ẓufr, unter den Kindern Isaak's erstehen sollte, müsste es heissen من انفسهم nicht من اخوتهم (מקרב אחיהם).

1) S. unten p. 643 A. 2.
2) p. 7.
3) p. 8.
4) Das.
5) S. oben p. 601.
6) p. 14, wo Jes. 54, 9—15 angeführt wird.
7) p. 17.
8) p. 16.
9) p. 19.
10) p. 10. Al-Ṭabarî I p. ٦٣٨ sagt: فلما ملك ذلك الملك بعث الله معه شعيا بن امصيا وذلك قبل مبعث عيسى وزكريا ويحيى وشعيا الذي بشر بعيسى ومحمد الخ.

Die exegetischen Bemerkungen Ibn Zufr's beweisen zur Genüge, dass muhammedanische Schriftsteller immer recht eifrig bestrebt waren, den Propheten in der „gefälschten" Schrift der Juden wiederzufinden, dass ihnen in diesen Bestrebungen solche Stellen, welche von Ismael, von der Erscheinung Gottes in der Wüste handeln, die willkommenste Handhabe boten, dass sich endlich in der muhammedanischen Exegese eben wegen ihres tendenziösen Characters eine Continuität der Entwickelung zeigt. Das erste Capitel der Schrift Ibn Zufr's, wie auch die Arbeiten älterer Polemiker zeigen uns aber auch, dass es eine ziemlich entwickelte muhammedanische Bibelexegese gab, die muhammedanische Lehren in die Bibel hineinzudeuten suchte. Wenn auch also der Islâm die biblischen Bücher ursprünglich nicht als eine Quelle der religiösen Erkenntniss anerkannt hat, so fühlten zuweilen fromme Muhammedaner dennoch das Bedürfniss, ihre Lehre in der ihnen bekannt gewordenen Schrift der Juden bestätigt zu finden.

VIII. Abraham b. Dâwûd.

Bei dem ersten consequenten Aristoteliker unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters begegnen wir einer systematischen Polemik gegen die Anklage der Schriftfälschung [1]). — Unsere Gegner, sagt Ibn Dâwûd, theilen sich in zwei Klassen, von denen die Eine behauptet, dass die Tôrâ und die Bücher der Propheten wahr seien, nur wären sie schon abrogirt. Demzufolge halten sie hoch diese Bücher und studiren sie, aber sie behaupten auch das Dasein eines neuen Bundes. Diesen gegenüber ist die Ansicht der Juden, dass beide Bündnisse unmöglich wahr sein können, da es in den Büchern des alten Bundes heisst, dass dieser nie abrogirt werden könne, und in denen des neuen Bundes, dass jener schon abrogirt worden sei. Ferner meinen sie, dass weder ein untrüglicher Beweis, noch eine deutliche Stelle in der Schrift vorhanden ist, durch welche jene Verse erklärt werden könnten, in welchen die Unmöglichkeit einer Abrogation des ersten Bundes klar ausgesprochen ist. — Die Ansicht der zweiten Klasse ist, dass die Tôrâ, welche geoffenbart wurde, wahr gewesen sei, nur sei sie gefälscht worden. Dieser Anklage gegenüber stützt sich Ibn Dâwûd auf einen Beweis, der auch in seiner Prophetenlehre eine grosse Rolle spielt, auf den Beweis der „ununterbrochenen Ueberlieferung" [2]). Es ist bekannt die Ansicht

1) Emûnâ râmâ p. 77 ff. Uebers. p. 98 ff.

2) שמיעות תכופות oder ספורים תכופים sind, wie Prof. Kaufmann, Attributenlehre p. 247 bemerkt, „ununterbrochene Ueberlieferungen" أخبار متواترة. Die Anschauung von der Nothwendigkeit einer solchen ununterbrochenen Ueberlieferung beherrscht das ganze Denken Ibn Dâwûd's, wie dies seine Chronik mit ihrer polemischen Tendenz gegen die Karäer beweist. Er und auch andere hervorragende jüdische Schriftsteller in den Ländern des Islâms mögen

der Logiker, sagt I. D., dass Ueberlieferungen dieser Art als Prämissen in eine Schlusskette aufgenommen werden können, obwohl diese in der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem sehr geübt sind und Sophismen sehr wohl erkennen. Indess geben sie nicht zu, dass man das Dasein von Aegypten oder Babylon (im Original wird wohl „Miṣr oder Baġdâd" gestanden haben) leugnen könne, denn dies ist eine ununterbrochene Ueberlieferung, so dass es den Werth einer eigenen sinnlichen Wahrnehmung hat und für den, der jene gesehen, ebenso wie für den, der sie nicht gesehen, von zwingender Natur ist [1]).

in diesem Punkte in nicht geringem Masse durch die entsprechende muhammedanische Ansicht von der „Gesundheit des Isnâds" beeinflusst worden sein, welche sich dort in den Isnâdfabrikationen mancher Traditionisten, bei den Juden aber darin zeigte, dass ihre lebendige „mündliche Lehre" in ihren Augen ganz den Charakter der „Tradition" erlangt hat, was bei den Juden der christlichen Länder nicht der Fall war. Darum beginnt auch Maimûnî sein **Mišne tôrâ** mit einem Isnâd.

1) In ähnlicher Weise sagt **Moses b. Esra**, Kitâb al-muḥâḍara wa-l-muḏâkara, fol. 62 v. والمتكلم فى صنعة المنطق لا يجوّزه حتى يأخذ مقدمته على حقائقها اما من العقل واما من المحسوسات والمشهورات والخبر الصدق الذى لا شكّ فيه مثل ان بغداد فى الدنيا. Die Anschauung, dass ununterbrochene Ueberlieferungen mit der sinnlichen Wahrnehmung einen gleichen Werth besitzen, ist sehr verbreitet. So finden wir sie z. B. bei Ibn Ḥazm I Bl. 29 v. وقد تكلمنا فى غير هذا المكان على ان هذه الاشياء (يعنى احكام الشرائع) لها طرق توصل الى صحة اليقين بها عند من لم يشاهدها كصحتها عند من شاهدها ولا فرق وهى نقل الكافة التى قد استشعرت العقول ببدايتها والنفوس باوّل معارفها انه لا سبيل الى جواز الكذب ولا الوهم عليها وان ذلك ممتنع فيها فمن تجاهل واجاز ذلك عليها خرج عن كل معقول ولزمه ان لا يصدق ان من غاب من بصره من الانس فنهم احياء ناطقون كمن شاهد وان صورهم على حسب الصور التى عاين ولزم ان يكون عنده ممكنا فى بعض من غاب عن بصره من الناس ان يكونوا بخلاف ما عهد من الصورة اذ لا يعرف احد انّ كل من غاب عن حسه فانه فى مثل كيفيته ما شاهد من نوعه الا بنقل الكواف ذلك ... فوجب تصديق ذلك ضرورة كبلاد السودان وم

Durch eine solche ununterbrochene Ueberlieferung steht es nun fest, dass es einen Propheten Mose gegeben habe, dessen Lehre die Kinder Israels gefolgt sind. Die Wahrheit dieses Propheten nachzuweisen ist überflüssig, denn sie wird von allen Religionsbekennern anerkannt. Es bliebe also nur die Anklage der Schriftfälschung übrig[1]). Diese soll durch Esra bewerkstelligt worden sein[2]),

---

اشبه ذلك الخ. Das Buch, in dem er seine Ansichten hierüber weitläufiger entwickelt hat, ist wahrscheinlich sein كتاب التقريب فى حدود الكلام, das ausser an der von de Goeje (Cat. Lugd. IV p. 231) angegebenen Stelle auch II Bl. 203 r. angeführt wird. Bemerkenswerth ist, dass er den gewöhnlichen Terminus الخبر المتواتر nicht anwendet und an dessen Stelle نقل الكافة „die Ueberlieferung Aller" hat, was eher als Gegensatz zu آحاد gelten kann. Sa'adjâ bezeichnet den Begriff mit الخبر الصادق. Der Begriff des تواتر hatte auch für die Dogmatik einige Bedeutung, wie denn überhaupt die Dogmatik auch auf die Auffassung der „'uṣûl al-fikh" von Einfluss war. Hiervon zeugt auch das Capitel, das al-Ǵuwejnî in seinem dogmatischen Werke diesem Begriffe widmet (Kitâb al-iršâd, Bl. 88 v.) und die Auseinandersetzung al-Ǵazâlî's (Kitâb al-mustasfi Bl. 55 r). S. auch Goldziher, in dieser Zeitschrift XLI p. 87 ff. Interessant ist die Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten im Dictionary of the technical terms II p. 1471, wo es unter anderem heisst: وقالت اليهود يشترط (يعنى فى الخبر المتواتر) ان يكون اهل الذلة فيهم يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف Ueber Die Begriffe آحاد und تواتر s. auch al-Sujûṭî, Muzhir I p. 56ff. — Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud aus Toledo p. 166 A. 3 bemerkt mit Bezug auf die betreffenden Stellen im Emûnâ râmâ: „Der Kalâm der ununterbrochenen Tradition (!) wird hier wie ein ganz geläufiger und feststehender Terminus erwähnt; vielleicht ist derselbe mit der „allgemeinen Uebereinstimmung" identisch, die nach Schahrestânî I 228. 231 u. a. in den arabischen Philosophenschulen als eines der hauptsächlichsten Kriterien der Wahrheit betrachtet wurde". Die Tradition wäre also mit dem 'Iǵmâ' 'al-umma identisch! Aber diese hier so zahm ausgesprochene Vermuthung wird später von Guttmann (Die Religionsphil. des Saadia p. 148) als Thatsache betrachtet. A. a. O. heisst es: „Auch Abraham b. Daud sieht die „allgemeine Uebereinstimmung" als Kriterium für die Wahrheit einer Ueberlieferung an u. s. w.".

1) p. 72. Uebers. p. 99 u. ff.

2) Die Annahme ist bei muhammedanischen Polemikern allgemein, es ist daher wohl schwierig, einen bestimmten Autor als die Quelle I. D.'s zu bezeichnen. Kaufmann hat (Revue des Études Juives X p. 251 ff.) angenommen, dass I. D. hier auf das Buch „Ifḥâm al-jahûd" des Samuel Ibn 'Abbâs anspielt. Guttmann, Die Religionsphilosophie des A. I. D. p. 184 A. 1 meint, der מינות ספר sei „Jeschua b. Jehuda Abulfarag", der also die „ungeheuerliche Vermuthung" ausgesprochen haben soll, dass Esra die Tôrâ gefälscht habe. Dass ein Karäer, der nicht zur Sorte der Chiwi al-Balchi's gehörte, mit solchen Behauptungen nicht auftreten konnte, braucht nicht erwiesen zu werden.

was aber unmöglich ist, da die Tôrâ zur Zeit der Propheten [1]), der Könige und des Exils nie ganz in Vergessenheit gerathen konnte und da Niemand mit einem gefälschten Buche eine solche Uebereinstimmung hätte erreichen können, wie sie die Tôrâexemplare thatsächlich aufweisen.

Die weitere Polemik Ibn D.'s steht im engsten Zusammenhange mit seiner Prophetenlehre. In der Behandlung der Letzteren [2]) beginnt er mit der Eintheilung der menschlichen Erkenntniss. Die Begriffe des Menschen stammen entweder von der Vernunft oder von der sinnlichen Wahrnehmung. Die letzteren gewinnen wir entweder durch eigene Erfahrung oder durch die Erfahrung Anderer oder e i n e s Anderen. Diese werden aber oft auch als gewiss angenommen, was besonders in dem Falle mit Recht geschieht, wenn die betreffende Wahrnehmung von vielen glaubwürdigen Zeugen gemacht worden ist und von vielen Glaubwürdigen weiter überliefert wurde [3]). — Die Anwendung dieser allgemeinen Voraus-

1) Ibn Hazm Bl. 84 v. قال ابو محمد وقد اعترض بعضهم فيما كان يدعى عليهم من تبديل التوراة وكتبهم المضافة الى الانبياء قبل ان يبين لهم اعيان ما فيه من الكذب المبحت (النبيين (l. فقال قد كان فى مدة دولتهم انبياء وبعد دولتهم ومن المحال ان يقر اولائك على تبديله ' قال ابو محمد فجواب هذا القول ان يقال له ان كان بيهوديه ما فى شى من كتبكم انه رجع الى البيت مع زربابيل بن صلتئيل بن صدقيا الملك نبىّ اصلا ولا كان معه فى البيت نبىّ بإقرارهم اصلا وكان ذلك قبل ان يكتبه لهم عزرا بدهر '
Daniel, der letzte ihrer Propheten, sei auch vor der Rückkehr gestorben. — Die Stelle zeigt, dass die Vertheidigung in manchen Punkten bei Ibn Dâwûd ebenso wenig neu ist, wie bei dem Schriftsteller, aus dem er geschöpft hat.

2) Emûnâ râmâ p. 69 u. f. Uebers. p. 87 u. f. Guttmann, a. a. O. p. 163.

3) Al-Guwejni, Bl. 89 r. heisst es: والشرط الثانى للخبر المتواتر ان يصدر عن اقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منهم التواطؤ فى العرف المستمرّ ولو تواطؤا مثلا لظهر منهم على طول الدهور تواطؤهم ولسنا نضبط فى ذلك عددا هو الاقلّ ولكنا نعلم ان كل عدد شرط فى شهادة شرعية فعدد التواتر قد يربى عليه الخ
Die Stelle: אמנם התחלף האנשים במקובלות אין זה מחייב ספק בהם

setzungen gibt I. D. weiter[1]), indem er die Bedingungen eines wahren Propheten vorführt. Diese sind nach seiner Ansicht, dass der Prophet vor dem versammelten Volke sich auf die von ihm selbst öffentlich vollführten Wunder, die den natürlichen Lauf der Dinge unterbrechen[2]), berufen haben soll, wie dies Mose gethan hat, als er sagte (Deut. 4, 32): „Denn frage doch die früheren Tage, die vor dir gewesen vom Tage an, da Gott auf der Erde einen Menschen geschaffen und von einem Ende des Himmels bis zum Anderen u. s. w.“ und Niemand widerlegte ihn oder strafte ihn Lügen. Wenn sich aber der Prophet auf durch Andere vollführte Wunder beriefe, oder wenn seine Wunder nicht öffentlich, vor dem ganzen Volke geschehen wären, so würden diese für seine Wahrheit wenig beweisen, während im oben erwähnten Falle eine solche Berufung als vollgültiger Beweis betrachtet werden kann, denn das Buch ist von vielen Wahrhaftigen einer Gesammtheit Wahrhaftiger überliefert worden und zwar so, dass die ersten Ueberlieferer Zeugen für die Wahrheit seines Inhaltes waren, da die öffentliche Berufung auf die Wunder geschehen war und der Prophet das Volk darauf aufmerksam gemacht hatte[3]), dass über eine Million von ihm, welche die Stimme Gottes an einem Tage hörten, hierdurch Propheten wurden, indem er ihm sagte: „Denn frage nur die früheren Tage u. s. w.“. Wenn aber der Prophet dem Volke durch einen anderen Propheten vollführte Wunder erwähnt und

עצמם אבל לפעמים היו הם בעצמם אמת ואם תהיה אופן הגעתם אלינו אופן חלוש ועל הרוב יפול הספק כשיבוא הספור אלינו מאחד ואמנם כשיבוא מאת המון האומה וגו' erklärt Guttmann a. a. O. p. 165 dahin, dass I. D. die Abweichung der Traditionen dadurch erklärt, dass die Wahrnehmenden nur den auf sie gemachten Eindruck wiedergeben. Wie diese moderne Auffassung in den Text hineingelesen wird, ist schwer zu begreifen. In Wahrheit entspricht אופן dem arab. طريق, wie das Wort in der Traditionskunde gebraucht wird, und Ibn Dâwûd gebraucht hier, wie es in einem jeden Werke über die „'uṣûl al-fiḳh“ geschieht, طريق الآحاد und طريق التواتر im Gegensatz zu einander.

1) Em. r. p. 80. Uebers. p. 101.

2) Ueber den Ausdruck דברים הקורעים המנהג s. Kaufmann a. a. O. p. 133. Der Ausdruck ist die ständige Bezeichnung des Wunders, der in einem jeden späteren dogmatischen Werke vorkommt; so finden wir ihn unzähligemal im Kitâb al-'iršâd vom Lehrer al-Ġazâlî's angewendet, z. B. Bl. 68 v. ومن شرائطها ان تكون خارقة للعادات اذ لو كانت عامّة معتادة يستوى فيه النبيّ والفاجر والصالح والطالح.

3) המעמיד על — وقّف على. Ueber die Stelle s. Kaufmann a. a. O. p. 245.

dieses ihm nicht widersprochen hätte, so würde er nur für die Wahrheit jenes Anderen gezeugt haben, und das Volk schwieg, weil es von dessen Wahrheit überzeugt war. Ferner wenn das Volk ihn Lügen gestraft und seine Verkündigung geleugnet hätte, oder wenn weder die vom Propheten erwähnten Wunder, noch die Berufung auf sie öffentlich geschehen wären, so würde dies nach dem 'Igmâ' aller Israeliten die Wahrheit der Religion sehr zweifelhaft machen, noch zweifelhafter als die Frage der Abrogation, welche bei einer für wahr erklärten Religion, deren Unabrogirbarkeit durch sie selbst behauptet wird, nach der Ansicht des jüdischen Volkes unmöglich ist. Nun finden wir aber bei Mose nirgends, dass einer von seinem Volke seine Prophetie geleugnet hätte, weder in seiner Gegenwart, noch wenn er nicht zugegen war. Es ist wahr, das Volk murrte manchmal wegen des langen Aufenthaltes in der Wüste und wegen der Leiden seines dortigen Lebens, auch Ḳôraḥ und seine Gefährten murrten gegen ihn, denn sie glaubten, dass der Prophet nicht ganz frei von der Lüge[1]) sein muss, sondern manchmal verkündet er den Willen Gottes, manchmal hingegen fügt er Dinge hinzu, um den Willen Anderer zu erfüllen. Daher glaubten sie, dass er aus Zuneigung zu Ahron diesem sein hohes Amt verliehen hat. Trotzdem nun, dass sie die Prophetie Mose's nur in diesem einen Punkte geleugnet haben, vollführte doch Gott seinetwegen jenes grosse Wunder, dass die Erde sich spaltete und dass vom Himmel Feuer herunterstieg. Ausser Mose's finden wir aber bis zum heutigen Tag keinen Propheten, dem das Volk nicht wider-

1) כי הם חשבו שהנביא לא יחוייב שיהיה נשמר מן הכזב לגמרי
Ibn Dâwûd hat hier die Frage über عصمة الانبياء vorgeschwebt. נשמר entspricht dem arab. معصوم. Den Terminus hat Ibn Ḥazm noch nicht, der sich über die Frage in einem besonderen Capitel ausspricht II Bl. 35 v.
هل يعصى الانبياء ام لا، قال ابو محمد اختلف الناس فى هل يعصى الرسل عم ام لا فذهبت طائفة الى ان رسل الله صلعم يعصون الله عز وجل فى جميع الكبائر والصغائر عمدا حشى الكذب فى التبليغ فقط وهذا قول الكرّاميّة من المرجئة وقول محمد بن الطّيب الباقلانى من الاشعريّة ومن اتبعه وهو قول اليهود والنصارى وسمعت من يحكى عن بعض الكرّاميّة انهم يجوّزون على الرسل عليهم السلام الكذب فى التبليغ ابخ. Berührt wird die Frage schon bei Sa'adjâ, Amânât p. ١٣٥, womit von Interesse ist zu vergleichen Mafâtiḥ VI p. ١٨٨ ff.

sprochen und der sich öffentlich vor dem ganzen Volke auf die Wunder berufen hätte, die Gott seinetwegen gethan.

Also gestaltet sich die Prophetenlehre bei Abraham b. Dâwûd so, dass die Bedingungen eines Gesetzgebers und Propheten nur auf Mose anwendbar seien. Wir sehen, dass hierbei muhammedanische Begriffe von der Tradition als Stütze dienen mussten und wie diese gegen die muhammedanische Prophetenlehre gekehrt wurden. Als Beispiele muhammedanischer Exegese führt I. D. an Deut. 33, 2[1]); 18, 18, die immer wiederkehren, und polemische Einwürfe gegen die Worte der Schrift Exod. 12, 25: „Und wenn der Ewige vorüberziehen wird, um Aegypten zu strafen und er das Blut auf der obern Schwelle und auf den Thürpfosten sehen wird, so schreitet er über die Thür hinweg u. s. w.". Der Einwurf besteht darin, dass dies mit der Allwissenheit Gottes nicht in Einklang zu bringen ist [2]).

---

1) Ibn Ezra zur St. sagt: וחסרי אמונה אמרו כי טעם משעיר על דת אדום ופארן על דת ישמעאל. Auch Maimûnî bemerkt (Iggereth Têmân, Kôbêṣ II Bl. 3 d) והפושעים בעצמם המשחקים בדברים האלו אין דעתם שכן הוא גם איננו מסתפק להם אבל כונתם באלה הדברים להתפאר בהם בפני הגוים ולהראות להם שהם מאמינים וגו'. Beide haben solche Juden im Auge, welche, wie die ʿÎsawija, die Sendung Muhammed's an die Araber anerkannten. Von solchen berichtet auch Ibn Ḥazm I Bl. 39 v. قال ابو محمّد ولقد لقيت من ينحو الى هذا المذهب (يعنى مذهب العيسوية) من خواصّ اليهود كثيرا.

2) Polemische Bemerkungen finden wir noch p. 84, wo er von der Vision Hâgâr's spricht und dann hinzufügt: ומה שיאמר בזולת זה לא אמר כלום, womit die Anführungen der betreffenden Stelle durch muhammedanische Schriftsteller gemeint werden. P. 91 heisst es: ודע שאנשים מה מסכלי אומתנו נתבלבל ונבוכו במאמר האל ית' נעשה אדם בצלמנו כדמותנו ופי' נעשה אדם על צורתנו ודמיוננו . . . . אמנם החולקים עלינו מן האומות גזרו עלינו בזה שאנחנו מגשימים והוקשה על חכמי אומתנו וגו'. Zur Beleuchtung kann ausser den oben angeführten Worten al-Masʿûdî's am Besten die betreffende Stelle Ibn Ḥazm's dienen I Bl. 46 v. ففى صدرها (التوراة sc.) قال الله اصنع بنى آدم كصورتنا كشبهتنا قال ابو محمد لو لم يقل الا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح وهو ان تضيف الصورة الى الله تعـ اضافة الملك والخلق كما تقول هذا عمل الله وتقول للفرد وللقبيح وللحسن هذه صورة الله اى تصوير الله والصفة التى انفرد بملكها وخلقها لكن قوله كشبهتنا منع التأويلات

Endlich kommen wir zu I. D.'s Behandlung der Abrogationsfrage [1]). Er beginnt mit folgender Definition: „N a s c h bedeutet ursprünglich als Nomen das Verändern, in einen anderen Zustand Bringen einer Sache". So könne man im Arabischen sagen: نسخ الليل النهار oder نسخ الله دولة قوم بقوم آخر u. a. m. Wenn nun eine Religion das Gegentheil verkündet von dem, was die andere, so sagen wir, dass diese von ihr abrogirt wird [2]). Die Gesetze aber, welche von den Religionen verkündet werden, sind entweder allgemein anerkannte, wie sie die Logiker nennen — im Kalâm werden sie Vernunftgesetze (عقليات) genannt [3]) —, oder

---

وسد المخارج وقطع السبيل واوجب شبه آدم لله عز وجل . . . وحاشى لله ان يكون له مثل او شبه ؛

1) Em. râmâ p. 75. Uebers. p. 94. Guttmann a. a. O. p. 175 ff. תמורה arab. نسخ ist auch für das arab. تناسخ Metempsychose gebraucht worden.

2) Vgl. die Worte al-Gazâlî's, oben p. 621, und die von diesem abhängige Auseinandersetzung Fachr al-Dîn al-Râzî's, Mafâtiḥ I p. ٩٥٧. Hier heisst es:

النسخ فى اصل اللغة بمعنى ابطال الشىء وقال القفال انه النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت آثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا عدم لانه لا يحصل الظل فى مكان آخر حتى يظن ان انتقل اليه الخ.

3) Ueber die Eintheilung der Gesetze bei den jüdischen Religionsphilosophen s. Z u n z, Ges. Schriften II p. 193 ff. Der Eintheilung in سمعيات und عقليات begegnen wir in der späteren muhammedanischen Dogmatik überall. In Bezug auf die Gesetze gehört die Eintheilung nicht in die Dogmatik, sondern in die Wissenschaft von den „'uṣûl al-fiḳh". Den Zusammenhang der Frage über diese Eintheilung der Gesetze mit den dogmatischen Anschauungen zeigt folgende Stelle aus dem K i t â b a l - m u s t a ṣ f î des al-Gazâlî, fol. 25 r. مسئلة ذهبت المعتزلة الى ان الافعال ينقسم الى حسنة وقبيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الهلكى والغرقى وشكر المنعم ومعرفته والصدق وكقبح الكفران وايلام البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقبح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك

solche, die bei den Logikern den Namen überlieferter und in der Wissenschaft des Kalâms den geoffenbarter Gesetze führen. In Betreff der Vernunftgesetze gibt es keine Abweichung zwischen den Völkern[1]) und es ist auch keine möglich, nicht einmal bei denjenigen, welche Missethaten, Treulosigkeit für erlaubt halten, denn auch in der Räuber-Bande[2]) muss eine gewisse Ordnung und Gerechtigkeit herrschen. Diese Vernunftgesetze, die von den ver-

---

بالسمع كحسن الصلاة والحج والعبدات وزعموا انها متميّزة بصفة ذاتها عن غيرها الخ. Nach der 'aś'aritischen Dogmatik ist die einzige Quelle aller Erkenntniss des Guten und Bösen, des Erlaubten und Unerlaubten die Offenbarung. — Eine Dreitheilung hat in den Glaubenslehren al-Ǵuwejnî, Irśâd Bl. 78 r. القول في السمعيات اعلموا وفقكم الله ان اصول العقائد تنقسم الى ما يدرك عقلا فلا يسوغ تقدير ادراكه سمعا والى ما يدرك سمعا ولا يتقدر ادراكه عقلا والى ما يجوز عقلا وسمعا الخ. Eine Dreitheilung der Gesetze hat Menaḥîm b. Sârûḳ, Maḥbereth, ed. Filippowsky s. v. כלאים. Besonders interessant zeigt sich der Einfluss muhammedanischer Dogmatik bei Ahron b. Elia bez. bei seinen Vorgängern, Ez Chajim p. 176 ff. Was die Benennungen der Logiker anbetrifft, entsprechen den Worten מפורסמות und מקובלות die arab. الذائعات und المقبولات. Die Quelle ist Ibn Sînâ, dem I. D. diese Begriffe entnommen haben mag. Al-Śarastânî II p. ٣٥٧ (Haarbr. II p. 226) lautet die Ansicht Ibn Sînâ's: الذائعات آراء مشهورة محمودة اوجب التصديق بها شهادة الكل und المقبولات آراء اوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول اما لأمر سماوى يختص به او لرأى وفكر قوى تميّز به. S. Schmölders, Documenta philosophiae Arabum, in der Logik Ibn Sînâ's p. ٢٠ v. ٢١٨ ff., p. 83 ist im Citate aus Ibn Sînâ's grösserer Logik anstatt تكحب ان تبصم gewiss يجب ان تنصم und p. 84 anstatt الواحد — النزاجر zu lesen, wodurch die Stelle einen guten Sinn erhält. Aber diesem Sinne würde nicht ganz entsprechen V. ٢١٩ nach der Erklärung Schmölders'.

1) So übersetzen wir dem Sinne des hebräischen Wortes uns anschliessend, obwohl es dem Sinne des arab. أمّة besser entspräche, es mit Religionsgemeinschaft zu übersetzen.

2) S. Kaufmann a. a. O. p. 246.

schiedenen Völkern anerkannt werden, halten den von Menschen verschiedener Religionen und Glaubenslehren gebildeten Staat zusammen, so dass er dennoch einen Körper bildet. Bei diesen kann also keine Abrogation stattfinden, ebenso wie bei den Erzählungen nicht, das heisst bei den Geschehnissen, welche in einer Religion auf der einen, in der anderen auf einer anderen Weise erzählt werden. Hier muss die Wahrheit unbedingt auf der einen Seite sein, so dass die Erzählung, welche nicht wahr ist, nicht das Wort Gottes und die betreffende Religion keine göttliche, sondern eine erdichtete ist. „Worin aber die Gelehrten unseres Volkes und zwar die Geachtetsten von ihnen übereinstimmen, ist, dass sie nicht die Unmöglichkeit einer Abrogation der Religionen im Allgemeinen behaupten, wie dies Andere, die um diesen Punkt gestritten, gethan haben, indem sie sagten, dass bei Gott keine Willensveränderung stattfinden kann, denn die Veränderung des Willens setzt die des Wissens voraus, sein Wissen aber gehört zu seinem Wesen und nach der Uebereinstimmung der Philosophen und Mutakallimûn besitzt er kein Attribut, das zu seinem Wesen erst hinzukäme[1]). Daher sei es auch unmöglich, dass in seinem Wissen eine Veränderung stattfinde, denn hierdurch wäre eben sein Wesen Veränderungen ausgesetzt. Wenn nun in den Lehren der Religion dennoch von Willensveränderungen Gottes die Rede ist, wie z. B. Gen. 6, 6. 7: „Und der Ewige bereute, dass er den Menschen auf der Erde geschaffen hat“ „Denn es reut mich, dass ich sie geschaffen habe“, oder Exod. 32, 14 „Und der Ewige bereute das Böse, das er sagte seinem Volke zu thun u. s. w.“[2]), so kann das von der Vernunft Erkannte mit dem Geoffenbarten in Einklang gebracht werden“. Also die Leugner der Abrogation. I. D. selbst aber behauptet in Bezug auf die Offenbarungsgesetze die Möglichkeit der Abrogation, wenn die Zeit ihrer Gültigkeit nicht bestimmt ist und auch nicht bemerkt wird, dass sie ewig seien. Wenn nämlich Religionen aufträten, von welchen jene Gesetze abrogirt werden, so müssten wir sagen, dass es möglich sei, dass jene Gesetze ihren bestimmten Zweck hatten, der aber nur Gott bekannt war und nun mit dem Auftreten der neuen Religion auch den Menschen kundgethan wurde[3]). Da aber bei vielen Gesetzen in der Schrift ausdrücklich bemerkt wird, dass sie ewig seien, wogegen nur nichtige Gründe vorgebracht wurden, da ferner dies durch viele Verkündigungen der Propheten, wie auch durch die

1) Ueber das Wissen Gottes in der Attributenlehre Abr. I. D.'s, s. Kaufmann a. a. O. p. 355 ff. Vgl. auch I. D.'s Aeusserung p. 82: אמנם התארים המחייבים שינוי בעצמותו כהעתק מדעת אל דעת ומענין אל ענין לא תבטלהו הפילוסופיא כלל וג׳.

2) Vgl. oben p. 615.

3) Es ist dies die Auffassung der Mu'taziliten, der wir bei al-Ǵuwejnî und al-Gazâlî begegneten.

des „Siegels“ [1]) derselben bezeugt wird, kann bei ihnen von Abrogation durchaus keine Rede sein. Es kann hiergegen nicht eingewendet werden, dass in der Schrift auch anderswo von der ewigen Dauer eines Bündnisses die Rede ist, das dennoch nicht ewig war, wie z. B. bei den Verheissungen, welche den Häusern ʿElî's und David's zu Theil geworden sind, denn erstlich: wenn auch die Erfüllung der Verheissung für einen gewissen Zeitraum unterbrochen wurde, so bleibt sie doch nicht für immer unerfüllt; zweitens: können diese Verheissungen nur unter gewissen Bedingungen geschehen sein, die von diesen Häusern nicht erfüllt wurden. Für die Ewigkeit des Gesetzes zeugt noch der Umstand, dass in keiner der Verheissungen und Drohungen, welche unser Volk betreffen, von der Abrogation unserer Lehre die Rede ist, hingegen wird immer wieder auf die Rückkehr zu demselben hingewiesen. — Dies Alles belegt I. D. mit der Erklärung der Schriftstellen und mit der Widerlegung polemischer Erklärungen, die wir aber anderswo in den uns zugänglichen Quellen nicht nachweisen können.

So sahen wir denn Ibn Dâwûd sich für die Möglichkeit der Abrogation erklären, worin er sich, wie er bemerkt, nur anderen geachteten jüdischen Gelehrten anschliesst. Dass es solche Bekenner der Abrogation unter den Juden gegeben hat, ist auch durch Ibn Ḥazm bezeugt, obwohl es dem grössten Theil viel bequemer geschienen haben mag, in der Leugnung derselben sich der Lehre der Muʿtaziliten und Philosophen anzuschliessen, so dass die Juden bei manchen muhammedanischen Schriftstellern als Leugner der Abrogation überhaupt erscheinen. Jedenfalls ist I. D. der einzige auf uns gekommene jüdische Autor aus dieser Zeit, der sich zur entgegengesetzten Ansicht bekennt.

Mit Abraham b. Dâwûd, dem Zeitgenossen Maimûnî's, sind wir an die Grenze unserer Aufgabe angelangt. Wir haben uns auch bisher nur auf nicht genügend beleuchtete Beziehungen beschränkt, da es nicht unsere Absicht war, eine vollständige Entwickelungsgeschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern zu geben. Die Beziehungen Maimûnî's [2]) zum Islâm zu beleuchten, würde

---

1) Ueber den Ausdruck חותם הנביאים — خـتم الأنبياء s. Steinschneider, Ma'amar ha-jichud p. 24. Male'achi wird auch von Ahron ben Elia so bezeichnet, Ez Chajim, p. 175. Auch bei anderen jüdischen Schriftstellern des Mittelalters findet sich der Ausdruck.

2) Der Brief seines Vaters Maimon b. Josef's (Pol. Lit. p. 353) zeugt von einem starken Bewusstsein der Erwählung Israel's, aber auch von muhammedanischem Einflusse in der Verherrlichung Mose's. Dieser Stolz auf die Erwählung des jüdischen Volkes ist die stärkste Waffe Aeusserungen gegenüber, wie wir sie bei Ibn Ḥazm finden (I Bl. 55 r.), der den Segen Jakob's für unwahr erklärt, da er nie in Erfüllung gegangen sei. Dann spottet er der Hoffnungen der Juden, die denen aller unterworfenen Völker gleichen, denn diese wissen alle von göttlichen Verheissungen zu sagen und warten auf ihren Erlöser.

uns weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen, wir beschränken uns daher nur auf die Bemerkung, dass wir bei keinem Autor einer so bestimmten Polemik gegen die Bibelfälschung begegnen, wie bei ihm [1]). Keiner hat die Bedeutung der Wunder für die Prophetie nach dem Vorgange Sa'adjâ's auf ein so geringes Mass zurückgeführt, wie er dies im Briefe nach Jemen und in der Einleitung zum Mischnacommentare thut, endlich hat er die Prophetie Mose's und die Ewigkeit, Unabrogirbarkeit seines Gesetzes mit einer Entschiedenheit als zu den Grundlehren des Judenthums gehörige Sätze hingestellt, wie keiner vor ihm, die Wahrhaftigkeit eines Propheten ist eben nach seiner Ansicht darnach zu beurtheilen, ob seine Behauptungen mit der Lehre Mose's übereinstimmen oder nicht. Unserer Ansicht nach zeigt sich auch im Verhalten Maimûnî's dem Islâm gegenüber der geniale Blick dieses Mannes, mit dem er das für das Judenthum Wichtige vom Unwichtigen zu sondern weiss, der Denker, welcher der Vernunft die weitgehendsten Concessionen zu machen bereit ist, aber auch der Mann mit den tiefen religiösen Ueberzeugungen, welche ihn zu einer der harmonischesten und grössten Individualitäten machen, welche von den jüdischen religiösen Ideen je geschaffen worden sind. — Wir beschliessen unsere Betrachtung der jüdischen und muhammedanischen Polemik dieses Zeitalters mit einem Blick auf die muhammedanischen Zeitgenossen Maimûnî's, von denen einer in der Geschichte des religiösen Denkens im Islâm einen bedeutenden Platz einnimmt, es ist dies

IX. Fachr al-Dîn al-Râzî.

Wie es scheint standen die Muhammedaner in den Ländern Ṣalâḥ al-Dîn's, dessen Gestalt würdig denen der grössten Chalifen des 9. und 10. Jahrhunderts angereiht werden kann, mit ihren

1) Die Erklärung der Worte במאוד מאוד = מחמד in Gen. 17, 20 weist er ab mit den Worten (אגרת תימן, Kôbêṣ II, 4 a) ומה שיש לך לדעת שזה השם שעלה בדעת הישמעאלים שכתוב בתורה שאחז בו הפושעים כלומר במאוד מאוד שהוא מחמד אינו מחמד אלא אחמד כי הוא פשט המאמר שהם אומרים שהוא כתוב בתורה, ובשליחות המכזבים שהוא אבנגליו ששמו אחמד. ומספר במאוד מאוד אינו שלה למספר אחמד שסוברים שהוא כתוב בתורה. In dieser Stelle ist שהוא כתוב בתורה ובשליחו' המכזבים zu lesen, wodurch sie einen guten Sinn erhält. Maimûnî meint hier Sûre 61, 6 وإذْ قال عيسى بن مريم يـ بنى اسرائيل انّى رسول الله اليكم مصدق لـما بين يدىّ من التورة ومبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد فلما جاءهم بالبيّنت قالوا الآية.

jüdischen Zeitgenossen in regem Verkehr. Śihâb al-Dîn al-Subrawardî[1]) erwähnt sogar die Ansicht[2]) eines jüdischen Philosophen, der aber nach Sa'd b. Manṣûr der bekannte Renegat Abû-l-Barakât Hibet Allah sein soll. Als ein Resultat dieses Verkehres und der Benützung von Bibelübersetzungen verschiedenster Provenienz können wir die Bemerkungen Fachr al-Dîn al-Râzî's[3]) in seinem grossen Ḳorâncommentar[4]) betrachten, durch welche wir Einiges über frühere Polemiker erfahren und die auch den Einfluss beleuchten, welchen al-Râzî besonders auf einen spätern Polemiker, Sa'd b. Manṣûr, gehabt hat.

An den betreffenden Stellen des Ḳorâns behandelt er mehr oder minder ausführlich die Frage der Bibelfälschung[5]). Aus seinen

1) S. über ihn v. Kremer, Die herrschenden Ideen des Islams p. 89 ff. und p. 131. Ibn 'Abî 'Uṣejbi'a II p. ١٦٧ ff. Abulfeda, Annales IV p. 118.

2) Al-talwiḥât, Hschr. der K. K. Hofbibliothek in Wien, Flügel, Nr. 1531, fol. 464 v. وبعض من تفلسف من اليهود اوجب ان يكون الادراك ان ينال ذات المدرك لا صورته وهو لغو الخ. Hierzu bemerkt Sa'd b. Manṣûr اقول المشار اليه من متفلسفة اليهود هو اوحد الزمان صاحب المعتبر فانه هو القائل بهذه المقالة الخ. Unter اوحد الزمان ist Abû-l-Barakât Hibet Allah zu verstehen, der in der That ein كتاب المعتبر geschrieben hat, von dem Ibn Abî 'Uṣejbi'a I p. ٢٨٠ bemerkt وهو من اجلّ كتبه واشهرها فى الحكمة. Ueber ähnliche Ansichten, welche hier in Betracht kommen, s. Kaufmann, Die Sinne p. 107 ff.

3) Ueber seine Kenntniss der Taurât und seine Polemik s. Goldziher in ZDMG. XXXII, p. 360 und 380.

4) Das von Sa'd b. Manṣûr angeführte Werk, Kitâb al-muḥaṣṣal, enthält in der von mir benützten, allerdings den Text nur sehr mangelhaft enthaltenden Leidener HS. (Cat. Landberg Nr. 565) nur wenige Bemerkungen über die Juden und über die Bibel. Von der Ansicht Thales' über die Schöpfung heisst es p. 343 (Pag. der HS.) ويقال انه اخذه من التوراة لانه جاء فى السفر الاول منها ان الله سبحانه وتقدس خلق جوهرا فينظر اليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال الخ.

5) So z. B. I p. ٥٧٣, ٥٧٨. II p. ١٣٢ ff. III p. ٣٣٧ u. a. m.

Angaben geht hervor, was übrigens schon genügend hervorgehoben wurde [1]), dass man sich muhammedanischerseits nicht immer an die Ansicht älterer Traditionen [2]) hielt, die eine Fälschung des biblischen Textes annahmen, sondern dass man auch den Einwürfen der Juden, die sich auf die ununterbrochene Ueberlieferung des Textes beriefen, Rechnung trug [3]). So entstand die Ansicht, dass die Juden nicht den Text, sondern nur dessen Auslegung fälschten [4]), zu welcher Ansicht sich besonders die Mutakallimûn hinneigten. Jedoch erklärt sich „der Ḳâḍî", unter dem hier wahrscheinlich nicht, wie oft, ʿAbd al-Gabbâr, sondern Abû Bekr b. Fûrak zu verstehen ist [5]), dahin, dass der Ausdruck taḥrîf besser auf die Veränderung der Wörter passt, als auf die der Auslegung, denn unter dem Worte Gottes seien die Wörter zu ver-

---

1) Goldziher das.

2) I p. ٥٧٥ روى عن ابن عبّاس من انهم زادوا فيه ونقصوا. Bei Ibn Ḥazm I Bl. 87 finden wir die oben p. 593 erwähnte Tradition angeführt.

3) III p. ٣٣٨ فان قيل كيف يمكن هذا فى الكتاب الذى بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور فى الشرق والغرب قلت لعله يقال القول القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا فى غاية القلة فقدروا على هذا التحريف. Die kleine Anzahl des Volkes und die noch kleinere der Schriftkundigen ermöglichte also die Fälschung der Schrift.

4) II p. 133 werden die zwei Ansichten einander folgendermassen gegenübergestellt. اختلفوا فى كيفيّة الكتمان (sc. صفة محمد) فالمروىّ عن ابن عباس انهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا فى الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عم الخ.

5) Dies geht aus der Begründung hervor. Die Ansicht Ibn Fûrak's, zu der sich kein Aśʿarite, um so weniger ein Muʿtazilite wie ʿAbd al-Gabbâr bekennen konnte, finden wir Mafâtîḥ IV p. ٥٩. واعلم انّ الاستاذ ابو بكر بن فورك زعم اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تع واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول.

stehen. Ein anderer bei dieser Gelegenheit angeführter Autor ist al-Ḳaffâl [1]).

Einen für die Geschichte der Polemik wichtigen Punkt der Prophetenlehre Fachr al-Dîn's besprechen wir im Anhange und so können wir zu seiner Schriftauslegung und deren Quellen übergehen. Seine Anführungen aus der Bibel sind apokryphen Quellen entnommen, jedoch an der Hauptstelle [2]) für die Kenntniss seiner Schriftauslegung sehen wir ihn den ganzen exegetischen Apparat der muhammedanischen Polemik vorführen. Zu Sure II v. 38 „O ihr Kinder Israel's, gedenket der Gnade, die ich euch erwiesen, und haltet mein Bündniss, so werde ich dann das Eurige halten u. s. w.“ bemerkt er, dass unter dem hier erwähnten „Bündnisse“ nach dem grössten Theile der Commentatoren die Beschreibung Muhammed's in den früher geoffenbarten Büchern Gottes zu verstehen sei. Hierbei wird unter Anderen der bekannte Gewährsmann Ibn 'Abbâs angeführt, der gesagt haben soll, Gott habe in der Taurât mit den Kindern Israel's ein Bündniss geschlossen, dass er einen unwissenden Propheten schicken werde von den Kindern Ismael's. Wer diesem folgen und die Wahrheit des Feuers [3]), d. h. des von ihm verkündeten Ḳorâns bekennen wird, dem werden seine Sünden erlassen, er wird in das Paradies gebracht und doppelt belohnt werden; einmal, weil er dem gefolgt ist, was Mose und die übrigen Propheten geboten haben, ferner weil er dem Gebote Muhammed's folgte. Wenn nun die Sendung Muhammed's schon in der Taurât angekündigt wurde, wie kommt es, dass diese von den Juden übereinstimmend geleugnet wird? — Dies rührt daher, meint Fachr al-Dîn, weil nur ihre Gelehrten, deren es wenige gab, jene Stellen kannten, ferner, weil jene Beschreibungen keine ausdrückliche, sondern nur andeutende sind und daher zu vielen Zweifeln Anlass geben. Der zweite Einwurf, den unser Imâm anführt, scheint ihm viel gewichtiger zu sein. Jene Stellen, sagten nämlich die Gegner, müssen entweder die Angaben über die Zeit, den Ort seines Erscheinens und andere ähnliche Einzelheiten enthalten, in welchem Falle diese Angaben, da sie in einem in ununterbrochener Reihe überlieferten Buche enthalten sind, unmöglich verborgen werden könnten, oder die Angaben enthalten Nichts derartig Bestimmtes und so würden sie für die Sendung Muhammed's Nichts beweisen, da man behaupten könne, dass der in ihnen Angekündigte erst kommen wird, wie dies die Juden in der That behaupten. Um der Wucht dieses Einwurfes zu entgehen, fassen nun Viele das Wort „Bündniss“ nicht als die Ankündigung Muhammed's auf, sondern erklären es als Befehl, in den Beweisen der

1) Wahrscheinlich المروزى s. Ibn Challikân III p. ١٣٦.

2) Mafâtîḥ I p. ٢٨٢.

3) Unter dem Einflusse von אשדת Deut. 33, 2.

Einheit Gottes und der Prophetie zu forschen. Die aber an der ersteren Erklärung festhalten, sagen, dass die Stellen, welche sich auf die Prophetie Muhammed's beziehen sollen, eben nur Andeutungen seien [1]). Nach diesen allgemeinen Bemerkungen übergeht er zur Aufzählung der Stellen, in welchen Muhammed angekündigt sein soll. Die Erste ist Gen. 16, 12 [2]), der er dieselben Bemerkungen

1) Wir geben diese Ausführungen Fachr al-Dîn al-Râzî's nach dem Korâncommentar, in den er den Inhalt des Stückes aus dem Kitâb al-muhaṣṣal, von welchem Steinschneider nach den Anführungen Sa'd b. Manṣûr's Mittheilungen gemacht, aufgenommen hat. Fachr al-Dîn wird von Sa'd b. Manṣûr auch an anderen Stellen angeführt, so fol. 113. 114 v. 119 v. Interessant ist die Bemerkung Sa'd b. Manṣûr's fol. 117 v. لكثير ممن نجده في زماننا يدخل في دين الاسلام ليستظهر بذلك على القرآن ويصير بتتبعه مثالا الى نصرة تلك الدين مع كونه لا يكون مؤمنا به في الباطن. Uebrigens ist vom Judenthume Sa'd b. Manṣûr's wohl ebenso viel zu halten, wie von dem **A b û - l - B a r a k â t al-B a ǵ d â d î 's**, der, wie wir oben sahen, bei einem späteren Schriftsteller ebenfalls als „jüdischer Philosoph“ erscheint. Aehnlich erging es dem Dichter **I b r â h i m b. S a h a l al-I s r â ' î l î**, der übrigens zu Zweifeln über die Aufrichtigkeit seines Uebertrittes zum 'I s l â m Anlass gab. In seinem Dîwân p. ٩٢ wird erzählt, dass als er über die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung befragt wurde, er hierauf die Antwort gab: للناس ما ظهر ولله ما استتر. Hingegen wurden für seinen Glauben folgende Verse angeführt:

تسلّيت عن موسى بحبّ محمد
هديت ولولا الله ما كنت اهتدي
وما عن قلى قد كان ذاك وانما
شريعة موسى عطّلت بمحمد

Das. wird auch die Aeusserung des 'Abû-l-Ḥasan 'Alî al-Andalusî angeführt, nach welcher es zwei Dinge gibt, die nicht zu glauben seien: dass Ibrâhîm b. Sahal zum Islâm und al-Zamachšarî vom ketzerischen I'tizâl zum orthodoxen Glauben übergetreten seien. In Bezug auf den Letzteren wird der Sejch wohl im Rechte sein; in Bezug auf den Ersteren zeigt die Bemerkung nur, dass nicht einmal seine Kaṣîda auf Muḥammed den Verdacht von ihm abwälzen konnte.

2) جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليها سرة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سرة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا تسميه اسمعيل من اجل ان الله سمع

hinzufügt, die er in der von Sa'd b. Manṣûr angeführten Stelle des Kitâb al-muḥaṣṣal macht. Dann folgt Deut. 18, 15. 18 mit folgenden Worten [1]: „Im elften Capitel des fünften Buches heisst es: „Der Herr euer Gott wird euch einen Propheten erstehen lassen wie ich, der unter euch und euern Brüdern sein wird" und im selben Capitel heisst es, dass der Herr sprach zu Mûsâ: „Ich werde ihnen einen Propheten erstehen lassen wie du von unter ihren Brüdern, und der Mann, der meinen Worten nicht gehorchen wird, welche dieser in meinem Namen verkündet, an dem werde ich Rache nehmen". Dann wird ausgeführt, dass durch die Worte من اخوانهم die Juden ausgeschlossen sind, dass jener Prophet unter ihnen erstehe. Unter ihren Brüdern können aber nur die Kinder Ismâ'îl's verstanden werden, denn von Esau ('Îṣ) stammte nur ein Prophet, 'Ejjûb, der noch vor Mûsâ lebte. Durch Muhammed gingen auch die Worte من بينهم in Erfüllung, denn er erstand in Ḥigâz, wurde zur Prophetie berufen in Mekka, von wo er nach Medina floh, um welche Stadt das Land der Juden war, wie das der Juden von Chejbar, der Banû Ḳejnuḳâ'a, Banû Naḍîr und Anderer. Ein classisches Beispiel muhammedanischer Exegese, die sich aber auch im Folgenden recht eigenthümlich zeigt. Es wird dann nämlich

تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على رغم جميع اخوته.

Dann folgt die Auslegung, welche dieselbe ist, welche wir bei Sa'd b. Manṣûr finden, Pol. Lit. p. 326. Die charakteristische Uebereinstimmung in der Uebersetzung von פרא אדם mit عين الناس „die Substanz" d. i. die Auslese der Menschen beweist, dass Sa'd b. Manṣûr auch hierin von Fachr al-Dîn abhängt. Herr Prof. Kaufmann macht mich aufmerksam, dass auch manche samaritanische Uebersetzungen die muhammedanische Auffassung wiederspiegeln. S. Kohn, Zur neuesten Litteratur über die Samaritaner, in dieser Zeitschr. XXXIX p. 222. Ueber سفر s. Bacher, Nizâmi's Leben und Werke, p. 72 und 121. Goldziher, a. a. O. p. 347.

1) جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيًّا مثلي من بينكم ومن اخوانكم وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى انّي مقيم لهم نبيًّا مثلك من بين اخوانهم وايما رجل لم يسمع لكلماتي التي يؤدّيها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه الخ.

Deut. 33, 2 angeführt[1]), welche Stelle Fachr al-Dîn folgendermassen benützt. Es ist bekannt, das Fârân in Ḥigâz sei, denn Ismâ'îl lernte daselbst das Bogenschiessen, während es andererseits feststeht, dass er in Mekka wohnte. Nun können sich die Worte: „Er verlieh ihnen den Ruhm[2])“ weder auf Ismâ'îl, noch auf einen Anderen in Ḥigâz Wohnenden beziehen, als auf Muhammed. Die Juden hingegen behaupten, dass die Stelle von der Erscheinung des Feuers an diesen Orten spricht, als es auf dem Berge Sînâ sichtbar war. Hiergegen spricht aber die Ausdrucksweise, denn von einer Feuererscheinung kann man nur dann sagen: „Gott kam von dem und dem Orte“, wenn dort Etwas offenbart wurde, was aber nach der Ansicht der Juden in Fârân und Sâ'îr nicht geschehen ist. Für seine Ansicht spricht eine „ausdrückliche“ Stelle in Habakkûk[3]), die er in der Uebersetzung des Sohnes des Rabban al-Ṭabarî[4])

---

1) قال فى الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعٓ جاء من طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبل فاران وصفّ عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة. In dieser Uebersetzung ist der Einfluss jüdischer Exegese stark fühlbar. So beruht وصف عن يمينه عنوان auf die Erklärung, die wir zuerst Sifrê z. St. finden, ed. Friedmann 143a ואתה וגו' אות הוא בתוך רבבות קודש. Noch bestimmter ausgedrückt Ḥagîgâ 16a אמר רבה בר בר חנא אר"י ואתה מרבבו' קודש אות היא ברבבה שלו. Diese Erklärung des Wortes אתה als das aram. אָתָא ist die Quelle unseres عنوان. صفّ und القديسين entspricht רבבות קו', das Onkelos רבבת קדישין, das Fragmententargum und Pseudo-Jonathan mit מלאכין קדישין übersetzen. العزّ beruht auf das bekannte אין עוז אלא תורה s. Mechiltha, ed. Weiss 44b und die Parallelen. אף חובב עמים וגו' übersetzt Onkelos אף חביבינון לשבטיא כל קדישוהי וגו'.

2) S. die vorige Anm.

3) Die Stelle ist ein charakteristisches Exempel für die Art muhammedanischer Methurgemânim: جاء الله من طور سينا والقدس من جبل فاران لا انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره . . . [v. 9] وستنزع فى قسيك اغراق ونزعا وترتوى السهام بأمرك يا محمد ارتواء الخ.

4) ابن رزين الطبرى Da Fachr al-Din das folgende Citat mit واما

mittheilt. In diese Stelle ist schon Muhammed's Namen hineingetragen, wie sollte sie nicht als willkommener Beweis dienen? Sie zeigt deutlich, wie die polemische Auslegung allmählich in der Uebersetzung zum Ausdrucke gelangt. Dieselbe Erscheinung finden wir im Kitâb al-ǵurar eines Abû-l-Ḥusejn, aus dessen Buche Fachr al-Dîn vergleichsweise dieselbe Stelle anführt, welche einer christlichen Bibelübersetzung entnommen sein soll. — Von dem Buche Jesaia, das besonders häufige Beschreibungen und Erwähnungen der Wüste enthalten soll, führt er 60, 1 ff. an, welche Stelle er auf Mekka bezieht [1]).

Als fünfter Beweis wird aus dem Commentar al-Sammân's [2]) Gen. 17, 20 citirt. Ausser der bekannten Stelle im Evangelium über den Paraklet finden wir noch bei ihm Dan. 2, 31 ff. An letzterer ist Muhammed der grosse Stein, der die ganze Welt erfüllt.

Aus diesen Anführungen geht hervor, was übrigens ganz natürlich ist, dass Fachr al-Dîn Manches aus seinem Kitâb al-muḥaṣṣal in den Commentar aufgenommen haben mag und dass Sa'd b.

النصارى einleitet, woraus zu schliessen, dass diese die Uebersetzung eines Juden oder gewesenen Juden ist, da ferner ein Schriftsteller dieses Namens bei den Bibliographen nicht zu finden und die fehlerhafte Schreibung dieses Namens sehr häufig ist (s. Steinschneider, Zur pseudepigr. Literatur p. 78 Anm. 9 زبل , زيل , زين , Fihrist I p. 296, nach Ibn 'Abi 'Uṣejbi'a, ed. Müller I p. ٣٠٩ soll er bei Ibn al-Nadîm ربل heissen), können wir diesen „Ibn Rezin" ohne weiteres mit „Ibn Rabban al-Tabari identificiren. Ueber den Namen ربن sagt Ibn 'Abi 'Uṣejbi'a والربن والربيين (רבן mit Imâla) والراب اسماء لمقدمى شريعة اليهود.

1) Wahrscheinlich unter dem Einflusse von Jes. 21, 7 ff. steht folgender Bericht Ibn Ẓufr's bei Damiri, Ḥajât al-ḥejwân I p. ٢٥١ وفى كتاب خير البشر بخير البشر للامام العلامة محمد بن ظفر انه كان على باب من ابواب الاسكندرية صورة جمل من نحاس عليه راكب من نحاس فى هيئة تلعرب متزر مرتد . . . وكانوا اذا تظالموا يقول المظلوم للظالم اعطنى حقى قبل ان يخرج هذا فياخذ بحقى منك شئت او ابيت ولم يزل الصنم على ذلك حتى افتتح عمرو بن العاص رضى الله تع عنه ارض مصر فغيبوا الصنم وفى ذلك اشارة الى البشارة بمحمد صلعم'

2) Vielleicht identisch mit dem bei Ḥaǵi Chalfa VI p. 233 erwähnten.

Mansûr für die Erklärung mancher Stellen entweder das erwähnte Buch oder mit Fachr al-Dîn dieselbe Quelle benutzt hat. Dass diese eben das Werk des Samuel b. 'Abbâs gewesen ist, ist nicht nöthig anzunehmen. Andererseits zeugen Citate von einer starken Entwickelung der polemischen Exegese, nachdem die Polemiker sich schon nicht mehr auf erdichtete Anführungen beriefen und die Bibel auch nicht als durchaus gefälscht betrachteten, sondern ihre Heiligkeit anerkennend sie, natürlich unter dem Einflusse jüdischer und christlicher Exegese, auslegten, welche Auslegung dann in den Uebersetzungen ihren Ausdruck gefunden hat [1]). Im Vordergrunde sehen wir aber immer diejenigen Stellen, die wir zum Theile bei Sa'adjâ finden, die auch von dem die Anklage der Bibelfälschung am schärfsten betonenden Ibn Ḥazm anerkannt werden und die wir bis Fachr al-Dîn überall auftreten sahen.

Einige Angaben für die Kenntniss muhammedanischer Exegese finden wir auch in Fachr al-Dîn's Behandlung der Abrogationsfrage [2]). Er definirt die Abrogation in einer derjenigen des Imâm al-Ḥaramejn sehr nahekommenden Weise [3]), welche aber dennoch von einer grossen Entwicklung zeugt. Abrogation ist nämlich nach seiner Ansicht eine Art religiöser Gesetz-Gebung, welche ein auf eben solcher Gesetzgebung beruhendes Gesetz, das sonst in seiner vollen Gültigkeit bliebe, aber so dass es, wenn auch kein Grund angegeben ist, ganz aufgehoben wird. Diese Definition wird nun folgendermassen erläutert: Unter einer Art von religiöser Gesetzgebung göttlichen Ursprunges (طريق شرعى) verstehen wir die gesetzgebende Macht, welche nur dem Worte Gottes, des Propheten und dem in ihrem Namen Tradirten zukömmt, das 'Igmâ' aber besitzt keine solche Macht, es kann also nicht den Gegenstand von Abrogation bilden und auch nicht abrogiren. Aus demselben Grunde kann ein Vernunftsatz nicht abrogirt werden und das Wunder ein Gesetz aufheben. Die also definirte Abrogation ist möglich nach unserer Vernunft und ist auch in der That vorgekommen, nach dem was

---

1) Als Reaction gegen derartige Anschauungen ist das Buch al-Sachâwi's الاصل الاصيل (Pol. Lit. p. 21) entstanden.

2) I p. ٦٥٧ ff. am ausführlichsten. Vgl. auch II p. ٣ ff. V p. ٦٢٠ u. ff.

3) I p. ٢٥٧ اعلم ان النسخ فى اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على ان الحكم الذى كان ثبت بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثبت الخ. Er stand unter dem Einflusse al-Guwejni's, dessen grosses Kalâmwerk er auswendig gewusst haben soll.

uns überliefert wurde. Dies behaupten wir, sagt Fachr al-Dîn, im Gegensatze zu den Juden. Ein Theil von diesen leugnete die Abrogation der Vernunft nach [1]), der Andere gab zu die Möglichkeit derselben, aber leugnete ihr Vorkommen auf Grund seiner Ueberlieferung [2]). Auch von Muslimen erzählt man, dass sie die Abrogation geleugnet hätten, aber die grosse Mehrzahl der Muslimen ist für die Zulässigkeit und das Vorkommen der Abrogation, indem sie sagen, dass die Prophetie Muhammed's durch Beweise feststehe, sie könne aber doch nur mit der Behauptung, dass er alle früheren Religionen abrogirt habe, bestehen. Gegen die Behauptung der Juden können folgende Einwände von zwingender Kraft erhoben werden: erstens [3]) heisst es in der Taurât, dass Gott sprach zu Nûḥ, als er hinausging aus der Arche (Gen. 9, 3. 4): „Siehe, ich schuf alle Thiere dir und deinem Samen zur Speise und erlaube sie dir, wie das Krautgewächs, insoweit kein Blut in ihnen ist, denn dies sollt ihr nicht essen", und dennoch verbot Gott Mose und den Kindern Israel's viele Thiere. Zweitens vermählte Adam einen Bruder mit der Schwester, was später durch Mose verboten wurde[4]). Dann wendet er sich gegen die muhammedanischen Leugner

---

1) Einen ihrer Beweise finden wir Maf. II p. ٢٠, der ähnlich ist demjenigen, den Sa'adjâ, Amânât p. ١٣٨ u. f. anführt.

2) Al-Bejḍâwî sagt in seinem طوالع الانوار من مطالع الانظار Hschr. der K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 1532 Bl. 72 r. قالت اليهود لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى انه يستنسخ او لا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وان لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن ثم يتكرر بشرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشير بنسخه ولم يتواتر اذ لم يتوفر الدواعي الى نقله توفرها الى نقل اصله او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمنع النسخ٬

3) جاء في التوراة ان الله تع قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك انى جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبت العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه. Die Anführung ist wahrscheinlich nicht wörtlich. Im letzteren Falle wäre die Uebersetzung ungenau. wenn nur nicht unser Text daran schuld ist.

4) Oben p. 604, wo dieser Beweis von Sa'adjâ in erster Reihe angeführt wird.

der Abrogation[4]), aber die Behandlung seiner Einwürfe wie auch die Geschichte dieser Frage innerhalb des Islâms würde uns hier zu weit führen.

Also sehen wir Fachr al-Dîn in der Behandlung der Lehre von der Abrogation schon solchen Einwendungen Rechnung tragen, denen wir bei Ibn Dâûd begegnet sind. Der Fortschritt von den bei Sa'adjâ angeführten Ansichten oder von Ibn Ḥazm bis zum grossen Imâm in Rejj ist unverkennbar. Jenen ist eine jede Veränderung in der Natur eine Abrogation, al-Ǵuwejnî will den Begriff nur auf Religionsgesetze, deren Gültigkeit aufgehoben werden soll, beschränkt wissen, Fachr al-Dîn beschränkt das „nasch“ auf Religionsgesetze, die durch andere ausser Gültigkeit gesetzt werden und will dessen Anwendbarkeit auf das 'Iǵmâ' und auf Vernunftwahrheiten nicht anerkennen. Im Letzteren ist ihm schon Ibn Dâûd vorangegangen. Wenn wir auch diesen Gedanken bei ihm nicht als originell betrachten, so waren es doch die Juden, die mit ihrer Polemik diese Entwickelung des Abrogationsbegriffes hervorriefen, ebenso wie die muslimische Polemik durch sie gezwungen wurde, mit der Zeit in der Frage des t a ḥ r î f und t a b d î l eine minder schroffe Stellung zu nehmen und sich mit den heiligen Schriften derselben in einer für diese zwar wenig überzeugenden Weise auseinander zu setzen. Diese Entwickelung zeigt sich uns in Fragen, die im Judenthume und im Islâm eingeboren waren, die Nichts mit griechischer Philosophie, Nichts mit fremden Schöpfungen zu thun hatten. Sie mussten wie eine jede Frage der muhammedanischen und jüdischen Dogmatik ihren Entwickelungsgang durchmachen, auf welchem sie zwar sehr beträchtliche Anregungen von der Philosophie der Griechen erfahren haben (wir sprechen nur vom Kalâm), aber in gar manchen Fragen musste man selbständig urtheilen und sich mit den von der Religion neu aufgeworfenen Fragen auseinandersetzen. Also war es bis Maimûnî's Tode, in dieser Zeit des Strebens und Schaffens. Ein Jahrhundert später blüht zwar auf die Literatur der Polemik und im Osten die der muhammedanischen Dogmatik, aber keine Entwickelung zeigt sich in der letzteren, kein arabisch schreibender Jude — höchstens ein Renegat, der den Stein auf seine Mutter wirft — taucht auf in der ersteren. Es beginnt eben recht die Zeit des Verfalles unter den Juden, der Mystik[2]) und Orthodoxie unter Juden und Muhammedanern.

---

1) Ueber die im Islâm hochwichtige Frage des ناسخ والمنسوخ s. Pol. Lit. p. 323. Mafâtîḥ ausser den angeführten Stellen V p. ٥٩. Sujûṭî, Itḳân p. ٣٤ u. ff.

2) Charakteristisch ist die Aeusserung 'A b d a l - K e r î m a l - Ǵ î l â n î's über die Juden in seinem Werke الانسان الكامل فى معرفة الاواخر والاوائل

Beilage I.

Aus Joseph al-Baṣîr's Kitâb al-muḥtawî.

Zu p. 607 ff. Bl. 135 r. وقد بيّنّا في غير موضع طريق العلم
الضروريّ بمعجزاته عليه السلام ويكون هذا الكتاب الذي معنا
كتاب له وان العلم بتفصيله حصل بالعلم بجملته فيجب التمسّك
بما تضمّنه شرعه عليه السلام ثم ابده بل علم من قصده اضطرارا
استمراره وانه لم يخصّ بذلك من حضره بل حال من يأتي بعده
كحال من في زمانه وقد بيّنّا ذلك في مسئلة مفردة: ولو نسخ شرعه
عليه السلام غيره لوجب ان نضطرّ الى اعلامه والاضطرار مرتفع فلذلك
قطعنا على كونه لازما لنا واجبا علينا وكتابنا هذا وان كان ملقّبا
بكونه محتويا لأصول الدين فصول الفقه في الشرائع وتفصيل الفرائض
من جملة ذلك وتخوّفنا من التطويل والخروج عن الغرض اقتصرنا
على التنبيه المذكور فيما يرجع الى جملها وقد املينا في النبوات
ما نؤمّل اتمامه وهو تفصيل ثم ذكرناه ههنا جملة فلا نخرج بهذا
الكتاب عن مسلك كتب الاصول وسبيل الكلام في معجزاته عليه

---

ed. Kairo II p. 81. Er erwähnt, dass die Juden die Einheit Gottes bekennen, zweimal des Tages beten. Es gehöre auch zu ihrem Cultus am يوم الكفور zu fasten, das اعتكاف am Sabbat, zu dessen Bedingungen gehören, dass sie in ihr Haus Nichts hinein und daven Nichts hinaustragen, dass an diesem Tage nicht geheirathet, gekauft und kein Vertrag geschlossen wird. Nachdem er noch Einiges über den Sabbat gesagt, begründet er ihn damit, dass sich Gott am siebenten Tage auf den Thron setzte, er diene also zur Hinweisung auf das استواء رحمانيّ. Al-Ǵîlânî machte auch die jüdischen Gesetze und Bräuche zum Gegenstande mystischer Vertiefung. Ueber اعتكاف s. ZDMG. XLI p. 645 u. ff. Al-Ḳastalânî bemerkt zu al-Buchârî, I'tikâf, Nr. 1, لغة اللبث والحبس والملازمة على الشي خيرا كان او شرّا. sei اعتكاف

1) Mehrere Verbesserungen verdanke ich Herrn Dr. J. Goldziher.

السلام يحتاج الى كتاب مفرد وقد استوفينا ما فيه فى كتاب
الاستعانة وغيره :

Das. Bl. 151 v. واعلم ان المتديّن بدين موسى عليه السلام
على الوجه الذى وجب عليه التديّن به مظهر لنا ذلك من حاله
فعلينا موالاته وتعظيمه دون تعظيم من قدمنا ذكرهم من العلماء
والرؤساء والشيوخ ومن جرى مجراهم حسب قوله ואהבת לרעך כמוך[1])
وكذا عندى الظاهر فى قوله וכן תעשה לכל אבדת אחיך[2]) وتتمته
وقوله לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם[3])
فمن كان متظاهرا بالدين هو المسمّى באח فاما من علمته مُصرّا
على كبيرة يستحق بها اللعن والبراءة لم يلزمنى له ذلك فلا أحبه
بل اعاديه كما قال المصلّى הלא משנאיך ד' אשנא וגו'[4]) فقد اوجب
على الاحتراز فى ضياع بهيمة غيرى وجميع ما له بقوله לא תוכל
להתעלם وذلك غير واجب من طريق العقل فيجب ان يكون قد
اوجبه فيمن ظاهره التديّن لا فيمن علمته على كبيرة : واعلم ان
اصحاب الكبائر من الגוים حكم لهم المتكلمون بمنزلة ثالثة لا
منزلة المؤمن الذى يوالى وينصر ويعاون على ما يحتاج اليه مما
فى نصرته نصرة الدين بل يلعن ويتبرّأ منه وان دفنوه فى مقابرهم
ولا يحكم له بحكم الكافر الذى تجب محاربته عندهم ما لم يكن
من أهل الكتاب فتؤخذ منه الجزية ويُترك على ما يقتضيه الكتاب
الذى فى يده كالنصارى ومن جرى مجراهم ويسمّوا هذا القسم فسقا
غير مؤمن وغير كافر وليس يمتنع ان تكون الحال عندنا على ما
عندهم لانّا قد بيّنّا ما امرنا به من ارادة الخير لمن لم يتظاهر
الكبائر وما أمرنا من لعن أصحاب الكبائر وذلك ينقض ما امرنا به
من ارادة الخير لهم فيجب ان يكون من أمرنا بارادة الخير له
واجرائه مُجرى انفسنا حسب قوله ואהבת לרעך כמוך غير من

1) Lev. 19, 18. 2) Deut. 22, 3. 3) Deut. 22, 4. 4) *ψ* 139, 21.

امرنا بلعنه وذمه مطلقا فهذه صفة أهل الكبائر منّا مع تظاهره
بالموافقة في الاصول ومن نفى ذلك يجب ان يكون بمثابة الكافر
لانا نجد الامة تمتنع من مخالطة من اعتقدت كفره في الذبيحة
والدفن وما جرى مجراهما فهم يدفنون الישראלי ويتبعون جنازته
كيف كانت حالته مع انهم لم يعلموا توبته من كبائره ويتبرؤون
ممن أظهر الكفر الكبرى الزائد فالاشبه في عبدة الاصنام ومن جرى
مجراهم انه يجب الامتناع من مظاهرتهم وتقديم ذبائحهم اذ قد
وجدنا النص على ذلك في שביה גוים وعلل بعلة تقتضي القياس
والطرد وهي قوله כי יסיר את בנך מאחרי [1] ولما لم يرد إجراء سواهم
مجراهم في باب القتل امر باستدعائهم الى السلامة فان سلموا
استعبدناهم فان امتنعوا حاربناهم وقتلنا الذكور وسبينا العيال
حسب ما اقتضاه قوله تعـ כי תקרב אל עיר وتمامه [2] وبيّن انّ اذا
استحسنّا من مسبياتهم جارية تزوجناها بالشروط المذكورة في فصل
וראית בשביה [3] وليس لاحد ان يعترضنا بزيجة שלמה بنت פרעה
ومن جرى مجراها لانّه قد قيل فيه הלא על אלה חטא שלמה וגו' [4]
واذا كان עזרה قد منعهم من زيجة السمريّات بل امر بتطليقهن
ومن جرى مجراهنّ فذلك يقتضي صحة ما قلناه: فأمّا الكلام في
زيجة בועז רות فذلك كان بعد قولها עמך עמי ואלהיך אלהי [5] حسب
قوله הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך الى قوله אשר באת
לחסות תחת כנפיו فصاحب الكبيرة يحسن أكل ذبيحته اذا كان
عارفا بالله تعـ و بصفاته: وقد بينا في مقالة اللحم قبح أكلنا ذبائح
الموحدة من הגוים فضلا عن كفارهم ومن علمناه من امتنا نصيب
للصانع ومكذّب للرسول فاجرا وأجدر كون ذبائحه محرّمة علينا

1) Deut. 7, 4. 2) Deut. 20, 10. 3) Deut. 21, 10 f. 4) Nehemia 13, 26. 5) Ruth 1, 16. 6) Dan. 2. 11—16.

فقد بان لك صحة القسمة واثبات منزلة ثالثة بين منزلتين على
قولنا حسب ما أثبت ذلك المتكلمون من القدماء فاذا تاب الكافر
من كفره أجريناه مُجرى المؤمن وكذلك الفاسق:

Beilage II.

Aus Ibn Ḥazm's Kitâb al-milal wa-l-niḥal.

Zu S. 613 u. ff. Cod. Warner 480. I Bl. 39 v. u. f. ثم انقسم اليهود
جملة على قسمين فقسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكنا والقسم الثاني
أجازوه الّا انهم قالوا لم يقع فعمدة حجة من ابطل النسخ ان قالوا انّ
الله عزّ وجلّ يستحيل منه ان يأمر بالأمر ثم ينهى عنه ولو كان ذلك
لعاد الحق باطلا والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة·
قال ابو محمّد لا نعلم لهم حجة غير هذه وهي من أضعف ما
يكون من التمويه الذي لا يقوم ولانّ من تدبر افعال الله تعَ كلها
وجميع احكامه وآثاره تعَ في هذا العالم يتحقق ببطلان قولهم هذا لان
الله تعَ يحيى ثم يميت ثم يحيى وينقل الدولة من قوم اعزّة
فيبدلهم الى قوم اذلة فيعزهم ويمنح من شاء ما شاء من الأخلاق
الحسنة والقبيحة لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون[1] ثم نقول لهم
وبالله تعَ التوفيق ما تقولون فيمن كان من الامم المقبول دخولها
فيكم اذا ضرّوكم أليس دمآؤهم لكم حلالا وقتلهم حقّا وفرضا وطاعة
فلا بد من نَعَم فنقول لهم فإن دخلوا في شريعتكم أليس قد حرمت
دمآؤهم وصار قتلهم عندكم حراما وباطلا ومعصية بعد ان كان فرضا
وحقا وطاعة فلا بد من نعم ثم ان عدوا في السبت وعملوا أليس
قد عاد قتلهم فرضا بعد ان كان حراما فلا بد من نعم فهذا اقرار
ظاهر منهم ببطلان قولهم واثبات منهم لما أنكروه من ان الحق
يعود باطلا والامر يعود نهيا والطاعة تعود معصية وهكذا القول في

1) Sure 21, v. 23.

جميع شرائعهم لانها انما هي أوامر في وقت محدود بعمل محدود فاذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الامر منهيّا عنه كالعمل هو عندهم مباح في الجمعة محرّم يوم السبت ثم يعود مباحا يوم الاحد وكالصيام والقرابين وسائر الشرائع كلها وهذا بعينه هو نسخ الشرائع الذى ابوه وامتنعوا منه اذ ليس معنى النسخ الا ان يامر الله عز وجل بان نعمل عملا ما مدّة ما ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدّة ولا فرق في شىء من العقول بين ان يعرف الله تع عبده ويخبر عبده بما يريد ان يامرهم به قبل ان يامرهم به ثم بانه سينهى عنه بعد ذلك وبين ان لا يعرفهم به اذ ليس عليه تع شرط ان يعرف عبده بما يريد ان يامرهم به قبل ان يأتى الوقت الذى يريد إلزامهم فيه الشريعة وأيضا فان جميعهم مقرّ بان شريعة يعقوب عم غير شريعة موسى عم وان يعقوب تزوّج ليا وراحيل ابنتى لابان وجمعهما معًا وهذا حرام في شريعة موسى عم هذا مع قولهم ان أمّ موسى عم كانت عمّة ابيه اخت جدّه وهى يوخابد بنت لاوى وهذا في شريعة موسى حرام ولا فرق في العقول بين شىء أحلّه تبارك وتعالى ثم حرّمه وبين شىء حرمه الله ثم أحلّه والفرق بين هذين مكابر للعيان ولو قلب عليه قلب كلامه ما كان بينهما فرق وفي توراتهم ان الله تع افترض عليهم بالوحى الى موسى عم وامرهم موسى بذلك في نص توراتهم لا تتركوا من الامم السبعة الذين دنوا سكانا في فلسطين والاردن احدا اصلا الا اقتلوه ثم انه لما اختدعتهم الامّة التى يقال لها غبعون احدى تلك الأمم التى افترض عليهم قتلهم واستئصالهم فتحيلوا عليهم وأظهروا لهم انهم اتوا من بلاد بعيدة حتى عاهدوهم فلما عرفوا بعد ذلك انهم من السكان في الارض التى أمروا بقتل اهلها حرم الله عزّ وجلّ عليهم قتلهم على لسان يوشع النبىّ بنص كتاب يوشع عندهم فبقوهم ينقلون الماء والحطب الى مكان القدس وهذا هو النسخ الذى

اندروا بلا كلفة وفي توراتهم الندام الذى هو اشد من النسخ وذلك
قيه ان الله تع قال لموسى عم سأهلك هذه الامة واقدمك على
امة اخرى عظيمة فلم يزل موسى يرغب الى الله تع فى ان لا يفعل ذلك
حتى اجابه وامسك عنهم وهذ هو الندام بعينه والكذب والبهتان عن
الله تع لانه ذكر ان الله تع اخبر انه سيهلكهم ويقدمه على غيرهم
ثم لا يفعل فهذا هو الكذب بعينه تع الله عنه، وفي سفر اشعيا ان
الله تع [40 b] سيرتب فى آخر الزمان من الفرس خدّام نبيته قال
ابو محمّد هذا هو النسخ بعينه لان التوراة موجبة الّا يخدم فى
البيت المقدس احد غير بنى لاوى بن يعقوب على حسب مراتبهم
فى الخدمة فعلى اىّ وجه انزلوا هذا القول من اشعيا فهو نسخ لما
فى التوراة على كلّ حال وامّا فى الحقيقة فهو انذار بالملة الاسلامية
التى صادفها العرب والفرس وسائر الأجناس فى المسجد ببيت المقدس
وغيره التى هى بيوت الله تع، قال ابو محمّد وامّا الطائفة التى
اجازت النسخ الا انها اخبرت انه لم يكن فيه يقال لهم وبالله تع
التوفيق.... اذا وجب تصديق موسى عم والطاعة لامره لما أظهر من
احالة الطبائع على ما بيّنّا فى باب الكلام فى باب بيان إثبات النبوّات
فلا فرق بينه وبين من اتى بمعجزات غيرها وباحالة الطبائع اخر وبضرورة
العقل يعلم كلّ ذى حس ان ما وجب للنوع فانه واجب لأجزائه كلها
فاذا كانت احالة الطبائع موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب
تصديق موسى وعيسى ومحمّد صلّعم واجب وجوبا مستويا ولا
فرق بين شىء منه بالضرورة ويقال لهم ما الفرق بينكم فى تصديقكم
بعض من ظهرت عليه المعجزات وتكذيبكم بعضهم وبين صدق من
كذبتم وكذب من صدقتم كالمجوس المصدقون بنبوّة زرادشت
المكذبين بنبوة موسى وسائر أنبيائكم او المنانية المصدقة عيسى
وزرادشت المكذبة بنبوة موسى والصابئين المكذبين بنبوّة ابراهيم
عم فمن دونه المصدقين بنبوة إدريس وغيره وكل هذه الفرق والملل

تقول فى موسى عم وفى سائر أنبيائكم أكثر مما تقولون انتم فى عيسى
ومحمّد عليهما الصلاة والسلام تنطق بذلك تواريخهم وكتبهم وهى
موجودة مشهورة وأقرب ذلك السامرية الذين ينكرون نبوة كل نبى
لكم بعد موسى عم ولا سبيل الى ان يأتوا جميع من ذكرت بفرق
الّا اتوكم بمثله ولا ان تدعوا عليهم دعوى الّا ادّعوا عليكم بمثلها
ولا ان تطعنوا فى نقلهم بشىء الا اروكم فى نقلكم مثله سوا سوا وقد
نبه الله تع على هذا البرهان بقوله تع ولا تجادلوا أهل الكتاب الا
بالتى هى احسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذى انزل
الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد فنص تع ان طريق الايمان
بما آمنوا به من النبوة وطريق ما آمنّا به نحن منها واحد وانه
لا فرق بين شىء من ذلك وان الايمان بالاله الباعث لموسى هو الايمان
بالاله الباعث لمحمّد صلعم وانّ طريق كلّ ذلك طريق واحدة
لا فرق فيها وبالله تع التوفيق٬

وانما جعلها (يعنى الاية بالقرآن) بخلاف سائر آيات Bl. 44 r.
الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان تلك الآيات تستوى فى معرفة
اعجازها العالم والجاهل وأما اعجاز القرآن فانما يعرفه العلماء بلغة
العرب ثم يعرفه سائر الناس بأخبار العلماء بذلك مع ما فى التوراة
من الانذار المبيّن برسول الله صلعم من قوله تع فيها سأقيم لبنى
اسرائيل نبيّا من اخوتهم أجعل على لسانه كلامى فمن عصاه انتقمت
منه٬ قال أبو محمّد ولم تكن هذه الصفة لاحد غير محمّد صلعم
واخوة بنى إسرائيل هم بنو اسماعيل٬ وقوله فى السفر الخامس منها
جاء الله من سينا وأشرق من ساعير واستعلى من جبال فاران٠ قال
ابو محمّد وسينا هو موضع مبعث موسى عم بلا شك وساعير هو
موضع مبعث عيسى عم وفاران بلا شك هى مكة موضع مبعث
محمّد صلعم والرؤيا التى فسرها دانيال فى أمر الحجر الذى رأى الملك
فى نومه الذى دق الصنم الذى كان بعضه ذهبا وبعضه فضة وبعضه

نحاسا وبعضه حديدًا وبعضه فخارا وخلطه كله وطحنه وجعله شيئا
واحدا ثم ربى الحجر حتى ملأ الارض ففسره دانيال بانه نبيّ يجمع
الاجناس ويبلغ ملك امره ماء الآفاق فهل كان نبيّ قط غير محمّد
صلّعم جمع الاجناس كلّها على اختلافها واختلاف لغتها واديانها
وممالكها وبلادها فجعلهم جنسا واحدا ولغة واحدة وامة واحدة
ومملكة واحدة ودينا واحدا فان العرب والفرس والنبط والاكراد
والترك والديلم والجيل والبربر والقبط ومن أسلم من الروم والهند
والسودان على كثرتهم كلّهم ينطقون بلغة واحدة وبها يقرؤون القرآن
وقد صار كل من ذكرنا أمة واحدة والحمد لله رب العالمين
فصحت النبوة المذكورة بلا اشكال والحمد لله رب العلمين ٬

الكلام على من قال بتكافؤ الادلّة قال ابو محمد .II Bl. 228 r
ذهب قوم الى القول بتكافؤ الادلّة ومعنى هذا انه لا يمكن نصر مذهب
على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من
الباطل ظاهرا بيّنا لا اشكال فيه بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة
لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل
ينقض وانقسم هؤلاء اقساما ثلثة في ما انتجه لهم هذا الاصل فطائفة
قالوا بتكافؤ الادلة جملة في كل ما اختلف فيه فلم تحقق البارئ
عز وجل ولا ابطلته ولا اثبتت ازليّة العالم ولا حدوثه ولا اثبتت
النبوّة ولا ابطلتها وهكذا في جميع الاديان والاهواء لم تثبت شيئا
ولا ابطلته الا انهم قالوا انا نوقن ان الحق في احد هذه الاقوال
بلا شك الا انّه غير بيّن الى احد البتة ولا ظاهر ولا مميز اصلا ٬
قال ابو محمّد وكان اسمعيل بن يونس الاعور الطبيب اليهودي
تدل اقواله ومناظراته دلالة صحيحة قاطعة على انه كان يذهب
الى هذا الاجتهاد في نصر هذه المقالة وان كان غير مصرح بانه
يعتقده وقالت طائفة اخرى بتكافؤ الادلة في ما دون البارئ عز
وجلّ فاثبتت الخالق وقطعت بانه حق خالق لكل ما دونه بيقين

لا شك فيه ثم لم تحقق النبوة ولا ابطلتها ولا حققت ملة دون
ملة ولا ابطلتها لكن قالت انّ في هذه الاقوال قولا صحيحا بلا شك
الّا انه غير ظاهر ولا بيّن الى احد ولا يعلمه الله تعالى احدا وكان
اسمعيل بن القداد الطبيب اليهودىّ يذهب الى هذا القول وقد
ناظرت عليه مرات مصرحا وكان اذا دعوناه الى الاسلام وحسمنا شكوكه
ونقضنا عليه يقول الانتقال في الملل تلاعب، قال ابو محمد وقد ذكر
لنا عن قوم من اهل النظر والرياسة في العلم هذا القول الّا انّه لم
يثبت ذلك عندنا عنهم وطائفة قالت بتكافؤ الادلة فيما دون البارى
تعالى ودون النبوّة فقطعت ان الله عز وجل حق وانه تعالى خالق
الخلق وانّ النبوة حق وان محمد[ا] رسول الله تعالى حق ثم
لم تغلب قولا على قول بل قالوا ان فيها قولا هو الحق لا شك
فيه الا انه غير بيّن ولا ظاهر فهذا الاقوال التى صاروا اليها في ما
ثبتوا عليه منها وطائفة لزمتها الحيرة وقالت لا ندرى ما نعتقد
ولا يمكننا اخذ المقالة لم يصح عندنا دون غيرها فنكون مغالطين
لانفسنا مكابرين لعقولنا لكننا لا ننكر شيئا ولا نثبته وجمهور هذه
الطائفة مالت الى اللذات وامراح النفوس في القبائح كيف ما مالت
اليه بطبائعها وطائفة [229 r.] قالت على المرء فرض بموجب
العقول ان لا يكون يتنذر بل يلزمه ولا بد ان يكون له دين يزدجر
به عن الظلم والقبائح وقالوا من لا دين له فهو غير مأمون في هذا
العالم على الافساد وقتل النفوس غيلة وجهرا واخذ الاموال خيانة
وتغصب والتعدّى على الفروج دحعلا [?] وعلامة في هذا اهلاك العالم
بأسره وفساد البنية وانحلال النظام وبطلان العلوم والفضائل كلها التى
تقتضى العقول بلزومها وهذا هو الفساد الذى يوجب العقول التحرز
منه واجتنابه قالوا فمن لا دين له فواجب على كل من قدر على
قتله ان يسارع الى قتله واراحة العالم منه وتعجيل استدفاع ضرّه
لانه كالافعى والعقرب او اضرّ منهما ثم انقسم هؤلاء قسمين فطائفة

قلت اذا الامر كذلك فالواجب على الانسان لزوم الدين الذى
يختاره الله عز وجل له فى مبدأ خلقه ومبدأ نشأته بيقين وهو الذى
اثبته الله تعالى عليه فلا يحلّ له الخروج عن ما رتّبه الله تعالى
فيه وابتداه عليه اىّ دين كان وهذا كان قول اسمعيل بن الفداد
وكان يقول من خرج من دين الى دين فهو وقاح متلاعب بالاديان
عاصى لله عز وجل المتعبد له بذلك الدين وكان يقول بالجملة الكلية
ومعنى ذلك ان لا يبغى احد دون دين يعتقده على ما ذكرنا آنفا
وقالت طائفة لا عذر للمرء فى لزوم دين أبيه وجدّه او سيّده وجاره
ولا حجة له فيه لكن الواجب على كل احد ان يلزم ما اجتمعت
الديانات بأسرها والعقول بكليتها على صحته وتفضيله فلا يقتل احدا
ولا يزنى ولا يلوط ولا يبغى به ولا يبغى ولا يسعى فى فساد حرمة
غيره ولا يسرق ولا يغصب ولا يظلم ولا يجور ولا يغش ولا يسبّ
ولا يتهم ويسفه ولا يضرب احدا ولا يستطيل عليه ولكن
يرحم الناس ويتصدق ويؤدى الامانة ويؤمن الناس شره ويعين
المظلوم ويمنع منه بالجملة فيجعل نفسه وجميع الناس فى كفة
واحدة فلا يعامل احدا الا بما يريد ان يعامل هو به فهذا هو
الحق بلا شك لانه المتفق عليه من الديانات كلها .... وهذا كان
مذهب برزويه الطبيب الفارسى مترجم كتاب كليلة ودمنة قال ابو
محمد فهذه اصولهم ومعتقدهم

Beilage III.

Kitâb al-'iršâd fı 'uṣûl al-i'tiḳâd, Cod. Leiden (Golius 146)
Bl. 74 b.

Zu S. 618 u. ff. فصل قد قدمنا ما يتعلق بثبوت أصل النبوّات
على الجملة وغرضنا الآن الاعتناء بثبوت نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم
وقد أنكر نبوته طائفتان تمسكت احداهما بالمصير الى منع النسخ
وتمسكت الأخرى بمقدحات فى آياته ومعجزاته وذهبت طائفة من اليهود

يسمّون العيسوية الى اثبات نبوة محمد صلّعم ولكنهم خصصوا
شرعه بالعرب دون من عداهم فامّا من انكر النسخ واليه صار معظم
اليهود فمقصدنا في إبطال ما انتحلوه لا يتبين الا بذكر حقيقة
النسخ على اختصار واقتصار على ما فيه غنية فالمرضيّ عندنا ان
النسخ هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر
على وجه لولاه استمر الحكم المنسوخ ومن ضرورة ثبوت النسخ
على التحقيق رفع حكم بعد ثبوت والمعتزلة يصيرون الى ان
النسخ لا يرفع حكما ثابتا وانما هو تبيين انتهاء مدة شريعة والى
ذلك مال بعض ائمتنا وقالوا النسخ تخصيص [صيغة عامة] عنوا به
ان المكلفين اذا خوطبوا بشرع مطلق فظاهر مخاطبتهم به تابيده
عليهم فاذا نسخ استبان انه لم يرد باللفظ الا الأوقات الماضية وهذا
عندنا نفى للنسخ وإنكار لاصله وردّ له الى تبيين معنى لفظ لم
نحط به أولا وتنزيل له بمنزلة تخصيص صيغة عامّة والمخصص
من الصيغة غير مراد بها ونحن الآن نلزم المعتزلة ومن انتمى اليهم
فصلين على موجب اصلين فنقول للمعتزلة اصلكم ان [تا]خير البيان
عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير سائغ فلو كان النسخ
تبيينا لما استاخر عن اللفظ الوارد أولا كما لا يستأخر التخصيص
عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها ولا مخص لهم
عن ذلك ونقول للمنتمين اليهم قد علمتم مصيرنا الى جواز نسخ
العبادة المفروضة قبل [ان] يمضى وقت يسعها ويستحيل مع المصير الى
ذلك القول بان النسخ تبيين لوقت العبادة اذ يستحيل ان يقدر للعبادة
وقت لا .... الله ابرهيم صلوات الله عليه مأمور عندنا [75 a] وعند
اصحابنا بالذبح أولا ونسخ ذلك عنه آخرا وعين المأمور به هو الذبح ولم
يكن افعالا تمتد وتتعدد حتى يصرف الامر الى نهى والنسخ الى
غيره واذا صرفنا النسخ الى عين المأمور به كان رفعا للحكم على
التحقيق فاذا استبان ذلك رددنا على اليهود والمنكرين للنسخ

وقلنا ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة ضرب شيء يستحيل لنفسه كانقلاب الاجناس واجتماع الضدين والامر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه فان تصويره ممكن لا استحالة فيه واذا لم يستحل لنفسه امتنع الحكم باستحالته الى غيره اذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الالاهية عن حقيقتها فان الحكم ليس بصفة الفعل نفسية كما قدمناه وليس في تقدير النسخ ما يفضى الى تغيير العلم والارادة ولا يزال... حتى يستقيم ان النسخ لا يستحيل لنفسه ولا يفضى الى استحالته في غيره فان قالوا ثم يبذرون على من يزعم انه يستحيل لافضائه الى اتصاف البارئ تعلى بالبدا وهو متقدس عنه قلنا البدا يعبر به عن استفادة علم لم يكن ومن احاط بما لم يكن محيط به يقال بدا له وقد يعبر به عمن . . . يامر ثم يندم على ما قدم ولا . . . . مضى عليه ولا يتجدد له علم لم يكن والارادة على اصولنا لا يعتبر بها الامر فان الرب تعلى يامر بما لا يريد ويريد بما لا يامر به فلم يبق لادعاء البدا وجه وقد تمسك نفاة النسخ بتخييل لا يقوم بالانفصال عنه الا متبحر في هذا الشأن وذلك انهم قالوا ما اوجبه الله تعلى فقد أخبر عن كونه واجبا فلو حظره واخبر عن كونه محظورا لا نقلب الجزء الاوّل خلفا واقعا على خلاف مخبره وذلك مستحيل والنفى ذكروه تخييل ليس له تحصيل وذلك ان الوجوب ليس بصفة [يجب على] اصلنا والمعنى بكون الشيء واجبا انه الذى قيل فيه افعل فاذا اخبر الرب تعلى عن وجوب الشيء فمعناه انه اخبر عن الامر به فاذا نهى عنه اخبر عن النهى عنه فليس بين الاخبار عن الامر به تحقيقا وبين الاخبار عن النهى عنه تناقض فلا يتصف واحد من الخبرين بالخروج عن كونه حق صدق وانما تخيل هؤلاء ما قالوه من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب وقرروها مخبرا عنها ثم قرروا الخبر عن نفيها وصعب مدفع [ذلك] عندهم من

حيث علموا ان النسخ رفع ثابت [75 b] وليس نـدخل الى تبيين
يثبت ومن احاط بما ذكرنه هان عليه مدرك الانفصال عن السؤال
فاذا ثبت جواز النسخ عقلا فليس يمنع منه دلالة سمعيّة وقد
نبغت شر ذمة من اليهود وتلقفوا من ابن الراوندى لعنه الله سؤالا
واستنزلوا الطغام والعوام من اتبعهم وقالوا النسخ جائز عند
الاسلاميين ولكنهم قالوا بتأبيد شريعتهم الى تصرّم عمر الدنيا فاذا
سئلوا الدليل على ذلك رجعوا الى اخبار نبيّهم ايّاهم بتأبيد شرعته
ونحن نقول قد أخبرنا موسى عمّ بتأبيد شريعته فلنتأيد وهو المصدق
اجماعًا وهذا الذى ذكروه بطل من وجهين احدهما ان ما تقولوه
لو صح لكان صدقا ولو ثبت صدقا حقا لما ظهرت معجزة على يدى
عيسى ومحمد عليهما السلم فلما ظهرت دلت على كذب اليهود
ومهما ظهرت معجزة فى شرعه على يدى متنبى ويتبين ان ذلك
كذبنا فى تأبيد شرعه فهذا وجه ظاهر فان عادوا الى القدح فى
معجزة عيسى ومحمّد عليهما السلم لم يبدوا وجها فى مرامهم الّا
انعكس عليهم مثله فى معجزة موسى عليه السلم والوجه الثانى
ان نقول لو صح ما قلتموه ونقلتموه لكان اولى الاعصار باظهار ذلك
عصر النبى صلّعم ومعلوم ان الجاحدين منهم لنبوة محمد صلّعم
جهدوا فى درى النبوة وغيروا نعت محمد صلّعم فى التوراة ولو كان
فيه نص لا يقبل التاويل فى تأبيد شريعة موسى عليه السلم [ا]لا
ظهر وعدّ من اقوى العصم فلما لم يظهروه فى زمن عيسى وعصر محمد
عليهما السلم اذ لو اظهر لتوفرت دواعيهم على نقله استبان بذلك
ان ذلك مما اخترعه تابعتهم [1] وَيَأْبَى اللّٰهُ اِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وهذا
غرضنا من الكلام [فى] النسخ وقد جاز ان نتكلم فى معجزات الرسول
بعد ما ثبت جواز النسخ بقضيات العقول ٠

1) Sure IX, 32.

Anhang.

'I'ǵâz al-ḳur'ân.

Wegen der häufigen Rücksichtnahme der Polemiker auf diesen Punkt wird es vielleicht hier am Platze sein, ihm einige Aufmerksamkeit zu widmen. Die Annahme von der wunderbaren Beschaffenheit des Korâns bildet einen Hauptbeweis für die Prophetie Muhammed's. Wenn die Wunder überhaupt in der muhammedanischen Dogmatik immer als die einzigen Beweise für die Wahrheit eines Propheten galten, so musste natürlich das ewige Wunder des Korâns zu einer so hohen Wichtigkeit gelangen. Hierzu hat aber noch ein anderer Umstand beigetragen. Die wenigen, obwohl genug zuversichtlichen Berufungen des Propheten auf die Unnachahmbarkeit seiner Reden [1]) bieten nämlich verhältnissmässig sehr wenige Anhaltspunkte dieser Frage, aber das Volk, bei dem Dichtkunst und Wohlredenheit in so hohem Ansehen standen, wollte sein heiliges Buch als das vollkommenste, weil göttliche Beispiel aller Dichtungen betrachtet wissen. Nur ein Volk wie die Araber konnte diesem Beweise für die Wahrhaftigkeit Muhammed's eine solche Wichtigkeit beimessen, dass er eine grosse Entwickelung durchzumachen hatte. — Den Gang dieser Entwickelung wollen wir hier andeuten, denn bei den spärlichen Zeugnissen für die ältere Geschichte der Dogmatik ist dies anders nicht möglich. Aber auch bei den wenigen Angaben über die Frage, mit welcher sich beinahe eine ganze Literatur beschäftigt hat, ist ersichtlich, dass dieser Beweis wie auch kein Punkt in der muhammedanischen Dogmatik nur einfach „wiederholt" wurde, sondern dass, wenn alles Menschliche sein natürliches, von den Umständen bedingtes Wachsthum haben muss, dies mit um so grösserem Rechte von den religiösen Vorstellungen des Islâms, besonders in älterer Zeit, behauptet werden kann; das Gegentheil müsste schon an sich selbst bei dem grossen geistigen Verkehr, bei der Continuität, die sich in der Geschichte der Dogmatik noch in erhöhtem Maasse zeigt, geradezu als unmöglich erscheinen.

Ibn al-Nedîm [2]) erwähnt nur eine Schrift, die den Titel 'I'ǵâz al-ḳur'ân führt, es ist das Buch des Muhammed b. Zejd al-Wâsiṭî [3]), doch wurde der Frage gewiss in einem jeden umfassenderen Kalâmwerke ein besonderes Capitel gewidmet. So kommt es, dass wenigstens Berichte über die Ansicht eines oder des andern älteren Autors

1) Sure II v. 21. X v. 39. XI v. 16.

2) Auf Einiges über unseren Gegenstand hat Steinschneider, Pol. Lit. p. 314 hingewiesen, wo er auch die Beziehungen in der jüdischen Polemik zusammengestellt hat.

3) Fihrist p. 38. 172.

auf uns gekommen sind. So kennen wir nach verschiedenen Quellen [1]) die Ansicht des Ibrâhîm b. Sajjâr al-Naẓẓâm. Dieser Mu'tazilite sah das Wunder des Korâns darin, dass die Araber zur Zeit Muhammed's äusserlich gezwungen wurden, Aehnliches nicht hervorzubringen, durch welchen äusserlichen Moment dieses Wunder anderen Wundern gleichkommen würde. Diese Ansicht erwähnt auch Ibn Ḥazm [2]) und schliesst sich ihr an, aber er widerlegt eine Consequenz derselben. Da nämlich das Wunder nach ihr äusserlich ist, erstreckte es sich nur auf die Zeit Muhammed's, und wenn auch heute Jemand ein dem Koran an Schönheit gleichkommendes Werk schaffen würde, wäre dies kein Beweis gegen das Wunderbare desselben, da dies sich ja nur zur Zeit Muhammed's offenbarte, ebenso wie die Wunder, welche einst durch Mose geschehen sind, nicht fortdauernd waren. Dagegen beruft sich Ibn Ḥazm auf die übereinstimmende Ansicht aller Muslimen, dass das Wunder des Korâns bis zum jüngsten Tage fortdauern wird. In ähnlicher Weise setzt sich auch al-Sujûṭî mit der Ansicht al-Naẓẓâm's auseinander und citirt auch die Einwürfe des Ḳâḍî 'Abû Bekr (al-Bâḳilânî) [3]). Die Ansicht al-Naẓẓâm's wird auch von al-Śahrastânî erwähnt [4]), aber mit dem Zusatze, dass er das Wunderbare auch in den Erzählungen von den vergangenen und zukünftigen Dingen gesehen habe, was wir bei al-'Igî [5]) wiederfinden. Nachdem al-Sujûṭî aus dem Werke al-Naẓẓâm's zu citiren scheint, und die Angaben al-Śahrastânî's und al-'Igî's die polemischen Bemerkungen al-Bâḳilânî's, Ibn Ḥazm's und al-Sujûṭî's ausschliessen, da diese Angaben eben den Inhalt des Korâns als wunderbar und zwar in fortdauernder Weise betrachten, erscheinen sie uns als zweifelhaft. Möglich, dass die abweichenden Angaben eine von Leuten, welche sich zur Ansicht al-Naẓẓâm's bekannten, dem Bâḳilânî'schen Argumente zufolge gemachte Concession sind. Die Ansicht al-Naẓẓâm's, welche auch später auftaucht, welche sich so dreist vom 'Igmâ' entfernte, ist trotzdem, dass sie dem Wunder einen ganz äusserlichen Charakter geben will, im Grunde doch rational. Sie wurde durch die häufigen Versuche ketzerischer

1) Am ausführlichsten al-Sujûṭî, 'Itḳân, ed. Cairo II p. 134

2) Milal I Bl. 175a.

3) 'Itḳân II p. ١٣٧. Einer seiner Einwürfe ist, dass nach al-Naẓẓâm das Wunder nicht im Korân selbst wäre, sondern darin bestünde, dass die Zeitgenossen Muhammed's abgehalten wurden Aehnliches vorzubringen.

4) p. 39. Haarbrücker, p. 57, worauf schon Steinschneider a. a. O. hingewiesen hat.

5) Mawâḳif, p ٣٣٧. Obwohl es im Texte nur heisst نظم القرآن ليس بمعجز, so scheint doch der Ausdruck darauf hinzuweisen, dass er eine der Śahrastânî's ähnliche Angabe vor Augen hatte. Er erwähnt die Ansicht auch p. ٣٠٠. Al-Ǵurǵânî ist von al-Śahrastânî abhängig.

Dichter, ein dem Korân ebenbürtiges Buch zu schaffen, hervorgerufen [1]).

Nur die kühnsten der Mu'taziliten, wie Muzdâr, wagen es zu behaupten, dass man ein dem Korân an Wohlredenheit gleichkommendes Buch schreiben könne [2]), wie dieser sich aber mit den betreffenden Koränstellen abfand, wird nicht berichtet. Andere Mu'taziliten behaupteten [3]), dass das Wunder des Korâns in seinem eigenthümlichen, von dem der Araber in allen Stücken abweichenden Stil bestehe, mancher wieder mochte sich wie al-Ǵâhiz [4]) der gewöhnlichen Ansicht anschmiegend, seine Wohlredenheit als auf der höchsten, unerreichbaren Stufe stehend betrachten. — Im Namen al-'As'ari's theilt uns Ibn Ḥazm zwei Ansichten mit [5]), nach der

---

1) S. Pol. Lit. p. 314, A. 23 אלנצר בן אלחארת ist wahrscheinlich نضر بن الحرث, über welchen s. Ibn 'Abî 'Uṣejbi'a I p. ١١٣ u. f. קאבוס בן ושמגיר ist Kâbûs b. Waśmegir. Von Interesse ist folgende Aeusserung bei al-Sujûṭi p. ١٣٠ : ولكن هذيان مسيلمة معجزا ولان الاعجاز يوجد دونه اى الاسلوب فى نحو قلب استيأسوا منه خلصوا نجيا فصلح بما توهم ولا بالصرف عن معارضتهم لانّ تعجيبهم كان من فصاحته ولان مسيلمة وابن المقفع والمعرى وغيرهم قد تعاطوه فلم يأتوا الا بما تمجه الاسماع الخ. Aus dem Korân Musejlama's sind zwei Stellen auf uns gekommen, die eine Kitâb al-'Irśâd, Bl. 77 b الفيل وما الفيل وما ادراك ما الفيل hat eine Aehnlichkeit mit Sure LXIX v. 1. CI v. 1. Sie wird auch von al-Ǵurǵâni p. ٢٠١ angeführt. Die zweite Stelle das. ٢٠٨ ابن المقنع ist ein ganz gewöhnlicher Fehler anstatt Ibn al-Mukaffa', s. Ibn Challikân VI p. ١٢٨.

2) al-Śahrast. p. 48. Haarbrücker I p. 71.

3) Al-'Îǵi, p. ١٩٨.

4) Das. Vgl. auch das Citat bei al-Sujûṭi, II p. 136.

5) Milal I, 174 النحو الاول قول روى عن الاشعرىّ وهو ان المعجز الذى يتحدى الناس بالمجئ هو القول الذى لم يزل مع الله ولم يفارقه قط الخ. Weiter sagt er: ولم قول اخر لقول جميع المسلمين ان هذا المتلوّ هو المعجز. Noch bestimmter heisst es I, 150 v وكان لشيخهم الاشعرىّ فى اعجاز القرآن قولان احدهما كما يقول المسلمون انه معجز النظم والثانى ان المعجز انما هو الذى لم يفارق الله عز وجل

einen bestünde das Wunder des Korâns in seinem Stile, nach der anderen wäre es das wunderbare Wort Gottes, jenes immanente, ewige Attribut, das nicht offenbart wurde und das Muhammed und Gibrîl auch nicht gehört haben. Die letztere Ansicht fällt Ibn Ḥazm nicht schwer zu widerlegen. Es ist auch möglich, dass sie in Wahrheit auch nicht die Ansicht al-'As'ari's ist, sondern die eines seiner Anhänger, welche dann ihm selbst zugeschrieben wurde. Ueber die Ansicht al-Bâkilânî's, eines der grössten 'As'ariten [1], sind wir am glaubwürdigsten ebenfalls durch Ibn Ḥazm unterrichtet [2]. Er erwähnt nämlich unter dessen Ketzereien die Behauptung, dass

---

قط والذى لم يزل غير مخلوق . . . ولا سمعه قط جبريل ولا محمد صلعم وان الذى نقرأه ونسمعه من القرّاء فليس معجزا بل هو مقدور على مثله قال ابو محمد هذا كفر صريح وخلاف لله تعالى ولجميع اهل الإسلام الخ. Zur Ergänzung seiner Ansicht s. noch 'Itkân p. 143.

1) Loth nennt ihn (ZDMG. XXXV, p. 595 A.) „den bekannten Schüler des As'arî". In Wahrheit war sein Lehrer 'Abû-l-'Abbâs b. Mugâhid al-Ṭâ'i al-Baṣrî, wie wir dies durch Ibn Ḥazm II, 161 a wissen. Sein Werk اعجاز القرآن wird von al-Sujûṭî erwähnt, der auch seine Angaben wahrscheinlich daraus schöpfte.

2) Milal II, 159 a وقال الباقلانى فى كتابه المعروف بالانتصار فى القران فى باب ترجمة باب الدلالة على ان القرآن معجز للنبى صلعم وذكر سؤال الملحدين على الدليل على صحة ما ادّعاه المسلمون من ان القرآن معجز قال الباقلانى يقال لهم ما معنى وصف القرآن وغيره من آيات الرسول صلعم بانه معجز فانما معناه انه مما لا يقدر العباد عليه وان لم يكونوا عاجزين عنه بالحقيقة وانما وصف القرآن وغيره من آيات الرسل عليهم السلام كعصا موسى وخروج الناقة من الحجر وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى بانه معجز وان لم يتعلق به عجز عاجز عنه على وجه التشبيه بما يعجز عنه العاجز من الامور التى يصح عجزهم عنها الخ. Auch die übrigen Citate Ibn Ḥazm's sind dem كتاب الانتصار entnommen und haben einen gewissen Werth, wie auch die Anführung anderer 'As'ariten, für die Geschichte der Dogmatik in dieser Schule.

wenn der Korân und andere Beweise des Propheten „mu'ǵiz" (schwachmachend) genannt werden, so sei hiermit nur gemeint, dass die Menschen nicht die Macht besässen solches zu thun, aber nicht dass sie an sich unfähig wären Aehnliches zu vollführen [1]). Wenn es also von dem Korân und anderen Wundern der Propheten, wie vom Stocke Mose's, vom Herauskommen des Kameeles aus dem Felsen, vom Heilen des Blindgeborenen und Aussätzigen, von der Wiederbelebung der Todten heisst, dass sie „mu'ǵiz" seien, d. h. etwas dem Aehnliches nicht zu Stande gebracht werden kann, trotzdem dass man nicht überhaupt unfähig ist Solches zu thun, so wird der Ausdruck doch der Aehnlichkeit wegen gebraucht, die dieser Fall mit anderen Fällen hat, wo der Unfähige in der That an sich selbst als solcher betrachtet werden kann. Demzufolge war es den Arabern zur Zeit Muhammed's nicht absolut unmöglich, ein dem Korân ähnliches Buch zu schreiben, dass sie aber dennoch keines schrieben, beweist, dass sie dazu die Macht nicht besassen. — Dieses Spiel mit den Begriffen, das sich mit Hülfe der Aeusserungen anderer Dogmatiker begreifen lässt, steht nicht im Widerspruch mit seiner feindseligen Stellung der Ansicht al-Nazzâm's gegenüber, denn durch seine Auffassung der Wunder, dass sie für andere Menschenkinder

1) Wir finden hier zum ersten Male jene Unterscheidung zwischen dem positiven und negativen Ausdruck des Unvermögens (عاجز), welche die Dogmatiker später lebhaft beschäftigte. Al-Bâķilânî's Worte werden durch folgende Aeusserungen al-Ǵuwejnî's, Kitâb al-Iršâd, 68a ins gehörige Licht gestellt:

فان المعجزة ان كانت خارجة عن قبيل مقدورات البشر فلا يتصور
منهم العجز عنه فانه انما يُعجَز عما يُقدَر عليه وان كانت المعجزة
من قبيل مقدورات البشر فلا يتصور ايضا عجز المتحدين بالمعجزات
... فالمعنى بالاعجاز الانبآء عن امتناع المعارضة من غير تعرّض لوجود
العجز الذى هو ضد القدرة وقد يتجوز باطلاق العجز على انتفآء
القدرة كما يتجوز باطلاق الجهل على انتفآء العلم الخ. Es darf

also das vollführte Wunder für den Menschen weder absolut unmöglich sein, noch darf es im Bereiche seiner Macht liegen, denn in beiden Fällen wäre es kein „Wunder". Das 'iǵâz wird denn nun definirt als die Verkündung der Unmöglichkeit des Widerspruchs, ohne dass hierdurch das Dasein des Unvermögens, des Gegentheils der Macht behauptet würde. Das Wort عاجز kann auch einfach als Negation der Macht, wie das Wort Unwissenheit als Negation des Wissens gebraucht werden. — Diesen Bestimmungen, denen al-Ǵuwejnî ein besonderes Buch K i t â b a l - ķ a d a r — wenn nur nicht darunter der betreffende Theil seines Werkes zu verstehen ist — gewidmet hat, muss natürlich eine grosse Entwicklung vorausgegangen sein. Für die spätere Entwickelung s. al-'Îǵî p. ۱۷٥.

weder absolut unmöglich, noch absolut möglich d. h. von ihnen vollführte Thaten sein dürfen, ist noch nicht ausgeschlossen, dass der Grund des Wunders in der Beschaffenheit des Korâns selber liege. Es wird uns sogar bezeugt [1]), dass er der Ansicht war, dass den Korân sowohl sein eigenthümlicher Stil, wie seine auf der höchsten Stufe stehende Beredsamkeit als Wunder erscheinen lassen. Andererseits glaubte er, dass nur eine ganze Sure als „mu'ǵiz" zu betrachten sei [2]), und dass jene wunderbaren Eigenschaften an manchen Stellen des Korâns leichter, an anderen schwerer zu erkennen seien [3]).

Ganz verschieden von den bisherigen Ansichten ist die Ibn Ḥazm's, der auf unseren Gegenstand oft zu sprechen kommt. In einem besonderen Capitel [4]), das er ihm widmet, bespricht er fünf Punkte. Den ersten Punkt bildet die Frage, was unter dem Korân, der als „mu'ǵiz" bezeichnet wird, zu verstehen sei. Hier bespricht er dann die oben angeführte Ansicht al-'Aš'ari's. Der zweite Punkt ist, ob das Wunder nur zur Zeit des Propheten stattgehabt habe, oder ob es ewig sei. Zur ersteren Ansicht scheinen sich auch solche bekannt zu haben, die der Behauptung al-Naẓẓâm's beipflichteten. Wie wir schon gesehen haben, wird sie durch Ibn Ḥazm, der sich zur zweiten Ansicht bekennt, widerlegt. Der dritte Punkt, in Betreff dessen unter den Dogmatikern eine Meinungsverschiedenheit obwaltet, ist die Frage, was das Wunderbare am Korân sei, das Sprachgefüge desselben oder der Inhalt: die Erzählungen und die Verkündigung verborgener Dinge [5]). Manche seien nun der Ansicht, sagt Ibn Ḥazm, dass das Wunderbare im Inhalte liege, aber alle Muslimen seien einig darüber, dass beide, Form und Inhalt, gleich wunderbar seien. Als vierten Punkt führt uns Ibn Ḥazm die Art vor, auf welcher sich das Wunder des Korâns offenbart [5]). Hier führt er an die oben besprochene Ansicht al-Naẓẓâm's, aber ohne seinen Namen zu nennen. Ihr gegenüber steht die, welche den

1) 'Itkân II p. ١٣٧, al-'Îǵî, p. ٢٠.

2) Milal II, 158a قال الباقلاني ايضا في الكتاب المذكور ان ما كان اقل من سورة القرآن فليس معجزا اصلا بل هو مقدور على مثله فصح يقينا ان سورة البقرة كلها حاشى كلمة من آخرها يقدر كثير من الناس على مثلها. Letzteres ein ironischer Zusatz Ibn Ḥazm's

3) 'Itkân, das.

4) Milal I, 174b u. ff.

5) Den dritten Punkt bezeichnet er ما الاعجاز به, den vierten ما وجه اعجازه.

Korân auf die höchste Stufe der Eloquenz stellt[1]. Der Standpunkt, den I. Ḥ. selbst einnimmt, entspricht ganz der Eigenart des Mannes. Er bekennt sich nämlich zur Ansicht al-Naẓẓâm's dass das Wunder des Korâns darin bestand, dass Gott den Menschen die Macht dem Korân Aehnliches hervorzubringen entzogen hat, und widerlegt einen Einwand der Gegner[2]. Diese sagten nämlich: „Wenn eure Ansicht die richtige ist, dass Gott die Menschen zurückgehalten hat, so wäre das Wunder um so grösser, wenn der Korân in einem möglichst schlechten Stile geschrieben wäre, da es dann noch wunderbarer ist, dass niemand ein ähnliches Buch schaffen konnte". Hierauf entgegnet Ibn Ḥazm, dass von Gott „Nichts gefragt werden kann", es kann ihm nicht gesagt werden, warum er mit solchem Stile sein Wunder vollführte und warum nicht mit einem anderen, warum er diesen Gesandten geschickt habe und nicht einen anderen, warum er den Stock Mose's in eine Schlange und nicht in einen Löwen verwandelt habe, vielmehr sei bei einem Wunder nur nothwendig, dass es ausser dem Bereiche des Bekannten, Gewöhnlichen liege. Sonst könnte man fragen, warum denn dies Wunder nicht bei einer Rede stattfindet, die mehrere Sprachen in sich vereinigt, so dass jenes von Arabern und Nichtarabern gleich erkannt werden könnte. Also widerlegt er den Einwurf, gegen die entgegengesetzte Ansicht bemerkt er aber, dass, wenn das Wunder des Korâns in der Wohlredenheit bestünde, so

1) 175 a فقالت طائفة وجه اعجازه كونه فى اعلا مراتب البلاغة وقالت طوائف انه وجه اعجازه ان الله تع منع الخلق من القدرة على معارضته فقط.

2) اما قولهم لو كان كما قلتم لوجب ان يكون اغث ما يمكن من الكلام فكانت تكون الحاجة بذلك ابلغ فهذا هو الكلام الغث حقا لوجوه احدها انه قول بلا برهان لانه يعكس عليه قوله نفسه فيقال له بل لو كان اعجازه لكونه من اعلا درج البلاغة لكان لا حجة فيه لان هكذا يكون كل من كان فى اعلى طبقته واما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود فهذا اقوى من شغبهم وثانيها انه لا يسال الله تع عمّا يفعل ولا يقال له لم عجزت بهذا النظم دون غيره ولم ارسلت هذا الرسول دون غيره ولم قلبت عصى موسى حيّة دون ان تقلبها اسدا الخ. Der Ausdruck خارج عن المعهود entspricht dem späteren خرق العادات. Vgl. oben p. 632 Anm. 2.

wäre dies kein Beweis, denn unnachahmbar ist Alles, was in seiner Art das Vorzüglichste ist, die Beweise der Propheten aber müssen etwas Ungewöhnliches sein. Was seine Ansicht in Betreff der Wohlredenheit des Korâns anbetrifft, so behauptet I. Ḥ., dass auf diese kein Maass menschlicher Wohlredenheit angewendet werden darf, er stehe in diesem Sinne weder auf der höchsten, noch auf der niedersten, noch auf einer mittleren Stufe [1]). Dies beweisen besonders die Monogramme im Korân, deren Anwendung in der menschlichen Rede nicht als Zeichen der Wohlredenheit gelten würde. Unter dem fünften Punkte, der vom Masse des Wunderbaren im Korân handelt, wendet sich Ibn Ḥazm gegen die 'Aśʿariten, welche die kleinste Sure (108) als das kleinste Maass des Wunderbaren betrachteten. Andere nahmen als solches drei Verse an, Andere behaupteten, dass nur eine vollständige Sure unnachahmbar sein könne. Dies ist alles, nach der Ansicht I. Ḥ.'s, Ketzerei, das Richtige ist, dass der Korân auch in seinen kleinsten Theilen wunderbar ist. Dies sind die Ansichten des ẓâhiritischen Dogmatikers, der ganz allein dasteht in seiner Art.

Wir kehren nun zurück zur 'Aśʿaritischen Dogmaṭik. Die Fortsetzung der Bâḳilânî'schen Ansichten finden wir bei al-Ǵuwejnî [2]), nach dem das Wunder des Korâns in der Vereinigung der Wohlredenheit mit dem eigenthümlichen, von dem der Araber abweichenden Stil besteht, so dass weder die Eloquenz noch die Eigenthümlichkeit des Stils allein unnachahmbar wären [3]). Die Wohlredenheit besteht aber in dem Ausdrucke eines richtigen Gedankens durch einen klaren, schönen Ausdruck, der das Auszudrückende in knapper

1) فان قالوا فقولوا انتم هل القرآن موصوف بانه فى اعلا درج البلاغة ام لا قلنا وبالله تع التوفيق ان كنتم تريدون ان الله قد بلغ به ما اراد فنعم هو فى هذا المعنى فى الغاية التى لا شىء ابلغ منه وان كنتم تريدين هل هو فى اعلا درج بلاغة كلام المخلوقين فلا لانه ليس من نوع كلام المخلوقين لا من اعلاه ولا من ادناه ولا من اوسطه الخ.

2) **Kitâb al-'Irśâd 78 b u. f.**

3) فان قيل اوضحوا وجه الاعجاز فى القرآن ثم بينوا القدر المعجز منه قلنا المرضىّ عندنا ان القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المختلف لاساليب كلام العرب فلا يستقل النظم بالاعجاز على التجريد ولا يستقل الجزالة أيضا.

Weise bezeichnet. Ferner gehört es zu den Eigenheiten der Redekunst, zu häufen die Wörter, mit welchen Vieles schön und kurz ausgedrückt werden kann. Hierfür liessen sich aus dem Korân viele Beispiele herbeibringen [1]. Ausser dem erwähnten gehören zu den wunderbaren Eigenschaften des Korâns die Erzählungen, welche in den früher geoffenbarten Büchern Gottes enthalten waren und die Muhammed nicht durch Studien kennen lernte, ferner die Verkündigung zukünftiger und verborgener Dinge [2]. Wir sehen ihn also einzeln hervorheben Alles, was das gläubige Gemüth am Inhalte und an der Form des Korâns bewundern konnte.

Ganz abweichend von ihm gestaltet sich die Lehre von dem Wunder des Korâns bei Fachr al-Dîn. In seinem Werke Kitâb al-ma'âlim [3] wird es von ihm dahin erklärt, dass der Korân als ein so beredtes, alle Wissenschaften und Kenntnisse enthaltendes Buch von Muhammed verkündet wurde, der in Mekka, in einer Stadt, wo Unwissenheit herrschte, aufwuchs, der nie lesen konnte und überhaupt keinen Unterricht genossen hatte und erst nach seinem vierzigsten Lebensjahre mit diesem Buche auftrat. Dies ist ein sichtbares Wunder, sagt Fachr al-Dîn, und ein klarer Beweis, denn solches kann von einem des Forschens, Suchens und Lernens baren Menschen nur durch Gottes Führung und Offenbarung herrühren [4].

1) 77a فان قيل ما وجه البلاغة فى القرآن وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام قلنا اما وجوه البلاغة فى القرآن فبيّنة لا خفاء بها والبلاغة التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف رائق مسى عن المقصود من غير مزيد فهذا الكلام الجزل والمنطق الفصل ثم البليغ من الكلام تتفنن اقسامه فمنه جوامع الكلم الدالة على المعنى الكثيرة بالعبارات الوجيزة الخ. Vgl. auch die Definitionen der بلاغة Kitâb al-'ikd I, 214.

2) فان قيل هل فى القرآن وجه من الاعجاز سوى النظم والبلاغة قلنا اجل فيه وجهان احدهما الانباء عن قصص على حسب ما الفى فى كتب الله تع المنزلة . . . واشتمل القرآن على غيوب يتعلق بالاستقبال والاخبار عن الغيب الخ. S. auch 'Itkân II p. ١٣٨. Eine Combination der Ansicht al-Nazzâm's mit der, welche die Ursache des Wunders in die Beschaffenheit des Korâns setzte, sehen wir bei al-Gazâli, 'Ihjâ II p. ٣٤٨.

3) HS. der Leipz. Universitätsbibl. 21 b. Herr Dr. Goldziher hatte die Güte mir seine Excerpte zu Gebote zu stellen.

4) والقرآن معجز لانه كتاب شريف بالغ فى فصاحة اللفظ وكثرة

Im Commentar [1]) entwickelt er andere Ansichten. Er zeigt zwei Wege, auf denen das Wunder des Korâns erwiesen werden kann. Auf dem ersten Wege geht er davon aus, dass, wenn der Korân kein Wunder gewesen wäre, so würden die feindseligen Zeitgenossen Muhammed's, die in der Kenntniss der Sprache und der Regeln der Beredtsamkeit am stärksten waren, sicher ein ihm ähnliches Buch hervorgebracht haben, da dies aber nicht geschehen ist, so sei dies ein Beweis für die wunderbare Beschaffenheit desselben. Dieses in der Wohlredenheit bestehende Wunder lässt sich noch durch Beweise bestätigen. Die Wohlredenheit des Korâns lässt sich mit der der Araber nicht vergleichen, denn diese zeigt sich nur in der Beschreibung sichtbarer Gegenstände, wie z. B. eines Kameeles, Pferdes, eines Mädchens, eines Königs u. s. w., während im Korân von solchen Dingen nicht die Rede ist. Ferner werden im Korân nur Wahrheiten verkündet, und während das Festhalten an der Wahrheit der Schönheit des Gedichtes Eintrag thut [2]), sehen wir den Korân dennoch in seiner Wohlredenheit. Ein anderer Unterschied zwischen den Werken der Dichter und dem Korân ist, dass in jenen nur einzelne Theile besonders schön genannt werden können, während dieser im Ganzen dieselbe Schönheit aufweist. Auch ist bei jenen das Wiederholen unschön, während bei diesem trotz der vielen Wiederholungen die Rede von ihrem Schmucke Nichts verliert. Ebenso ist für ihn auch der Umstand von keinem schlechten Einflusse, dass sein Gegenstand, nämlich die Gebote, Verbote, die Aufmunterung zur Verachtung des zeitlichen Lebens und zum Streben nach dem Jenseits, zur schönen Darstellung nicht geeignet ist. Ferner sagt man, dass die Gedichte des Imr'ulkejs schön seien, wenn er die Freuden, Frauen u. s. w. beschreibt, die des Nâbiġa, wenn er von der Furcht spricht, die des al-A'šâ, wenn sie den

العلوم فان المباحث الالهية واردة فيه على احسن الوجوه وكذلك علوم الاخلاق . . ثم ان محمدا صلعم نشأ فى مكة وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والافاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية . . . ثم انه بعد انقضاء الاربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك معجزة ظاهرة وحجة باهرة لان ظهور مثل هذا الكلام على مثل ذلك الانسان الخالى عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن الا بارشاد الله تع ووحيه والهامه الخ.

1) Mafâtîḥ I p. ٣٣٣ u. f. Vgl. auch V p. ٦٥٦ u. f. VI p. ٥٨.

2) Als Beweis hierfür wird das Beispiel Lebîd b. Rabî'a's und Ḥassân b. Tâbit's angeführt, deren Gedichte, welche sie in der Ǵâhilija dichteten, schöner sein sollen als die, welche sie als Muslimen geschrieben haben.

Wein, die des Zuhejr, wenn sie Hoffnungen und Wünsche zum Gegenstande haben, und überhaupt dass ein jeder Dichter eine Art der Dichtungen habe, in der er vorzüglich ist, der Korân ist aber in der Beschreibung aller Dinge wohlredend und steht auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit. Endlich ist der Korân die Quelle aller Wissenschaften, des Kalâms, der Rechtswissenschaft und der Wissenschaft von den Wurzeln desselben, der Grammatik und Lexicologie, der Wissenschaft der Verachtung der Welt u. s. w. Wer aber sein Buch über das Wunder des Korâns studirt hat, der weiss, dass dieser in allen Stücken der Wohlredenheit auf der höchsten Stufe steht [1]. — Die zweite Beweisart des Wunders am Korân besteht darin, dass, wenn man auch behauptet, dass dieser nachahmbar sei, so ist der Umstand, dass die Feinde Muhammed's, die dies am ehesten hätten thun können, es nicht gethan haben, „eine Durchbrechung des Gewöhnlichen", also ein Wunder. Diese letztere Beweisart hält Fachr al-Dîn für die richtigere. Weiter [2]) gibt er dieser seiner Ansicht einen noch bestimmteren Ausdruck, indem er sagt, dass man solche Suren wie 108, 109, u. s. w. wohl schreiben könne, das Gegentheil zu behaupten hiesse dem Denken Gewalt anthun. Da jedoch Muhammed sich auf die Unnachahmbarkeit der Suren berief, deren Eintheilung aber ursprünglich ist und nicht erst zur Zeit ʿOtmân's entstand, so geht hieraus hervor, dass das Wunder darin bestanden hat, dass die Araber trotz ihrer Feindseligkeit und ihrer Fähigkeit den Korân nachzuahmen dies dennoch nicht gethan haben [3]).

1) ومن تأمل كتابنا في دلائل الاعجاز علم ان القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى. Das Buch, wie auch andere Werke, welche unseren Gegenstand behandeln, wird von al-Sujûṭi, ʿItḳân p. ١٣٤ angeführt.

2) p. ٣٣٩.

3) Dem entsprechen die Ausführungen al-Kâtibi's im Commentare zu Fachr al-Dîn's Kitâb al-muḥaṣṣal p. 57 والكلمات المنقولة عن مسيلمة دالة على قلة عقله فكيف يمكن جعله معارضة للقرآن واما معارضتهم بخبر الفرس فغير واردة ايضا . . . واما معارضة ابن المقفع وقابوس ابن وشمكير (sic) والمعرّى انه ليس من شرط المعجز على الصدق ان لا يوجد مثله في مستقبل الزمان فقط واذا كان كذلك فبطل ما ذكرتموه. Die hier erwähnten ketzerischen Bestrebungen werden auch p. 76 erwähnt, welche Stelle von Saʿd b. Manṣûr wörtlich bis auf die Form des Namens قابوس بن شمكير abgeschrieben wurde. Ueber diesen s. Ibn Challikân VI Nr. 550.

Wenn wir nun zurückblicken auf die Ansichten, die wir kennen gelernt haben, finden wir, dass durch Einwürfe ketzerischer und ungläubiger Denker und Dichter der Glaube an der formalen Schönheit des Korâns erschüttert und das Wunder desselben bald als äusserer Zwang durch Gott, bald als Eigenschaft des Inhaltes betrachtet wird. Indess erhält sich noch weiter der Glaube an die sprachliche Vollkommenheit desselben, wobei auch die Eigenthümlichkeit des Stils gegenüber dem der arabischen Dichter hervorgehoben wird, bis al-Guwejnî die Form in dieser Weise, aber auch den Inhalt für wunderbar erklärt. Dabei erfahren gewisse Punkte in unserer Frage eine weitere Entwickelung. Eine ganz abgesonderte Stellung nimmt ein Ibn Ḥazm, dem kein Wunder zu viel ist, der Wunder auf Wunder häufen möchte, wo der Wortsinn des Schriftwortes es eben erheischt. Auch an einer solchen Ansicht fehlt es nicht, nach der das Wunder des Korâns sich in dem tiefen Eindrucke offenbart, den seine Worte auf die Herzen machen [1].

Es schien uns der Mühe werth, diesen Punkt der muhammedanischen Dogmatik in seiner Entwickelung — denn eine solche hat er durchgemacht — zu beobachten. Auch an einer einzelnen religiösen Vorstellung lässt sich der Process beobachten, durch welchen sie entstanden und unter dem Zwange der Reflexion und anderer Umstände sich verändert hat. Ueberdies ist und bleibt die religiöse Vorstellung das Grundelement aller religiösen Erscheinungen, daher ist die Geschichte der religiösen Meinungen für die Erkenntniss der Religion von höchster Wichtigkeit. Man mag eine noch so grosse Bedeutung der Geschichte religiöser Einrichtungen beilegen, diese mögen noch so interessante Beispiele für den Conservatismus des menschlichen Geistes, für manche Gesetze seiner Manifestationen liefern, sie, die Momente des religiösen Lebens, bleiben immer nur secundäre Erscheinungen der Religion, die auch fremden Ursprunges sein können und mit den wesentlichen Elementen der betreffenden Religion nur in losem Zusammenhange stehen, während die religiösen Vorstellungen primärer Natur sind, sie bilden den schöpferischen Theil der Religion, daher die Wichtigkeit der Geschichte einer jeden einzelnen von ihnen, die Wichtigkeit der Dogmatik, welche uns gleichsam in die Seele der Religion blicken lässt. Darum schien es uns auch nicht überflüssig, manche abstruse Spitzfindigkeiten der Dogmatiker hier vorzuführen, und dies in einer Frage, die an sich wohl als geringfügig erscheinen mag, in Wahrheit nur eine Offenbarung jenes religiösen Dranges ist, dem wir auch in anderen Religionen begegnen und der die heiligen Schriften mit besonderen Vollkommenheiten ausgestattet erscheinen

1) Unter dem Einflusse der ganzen früheren Entwickelung stehen die Bemerkungen des Ḳâḍi 'Ijâḍ, 'Itḳân II p. ١٤٠ u. ff.

lässt [1]. Wir haben die Entwickelung der Frage auf Grund zerstreuter Aeusserungen nur bis auf Fachr al-Dîn begleitet, denn diesen, der allen Richtungen des religiösen Denkens gerecht zu werden bestrebt ist, betrachten wir als den würdigen Beschliesser und letzten Vertreter jener Epoche im Islâm, da sich jene Richtungen in so mannigfaltiger Weise offenbarten und für welche Mannigfaltigkeit er einer der besten Zeugen ist.

1) Man vergleiche z. B. das Capitel über die Autorität der Veden in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte (I, 359) mit dem, was über die muhammedanischen Ansichten über den Korân bekannt ist, und man wird die Aehnlichkeit nicht verkennen. Auch an einer „Mutter der Veden" fehlte es nicht, ebenso wie die Muslime die erste Sûre „umm al-Kitâb" nannten.

Anzeigen.

Die Alliteration im Alt-Arabischen. Von Dr. Max Grünert. Wien 1888. Alfred Hölder. 47 SS. 8. [Separat-Abdr. aus den Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses. Semit. Section, S. 183 ff.].

Der Inhalt vorliegender Schrift ist ein fast ganz anderer als der Titel erwarten lässt. Nicht über Alliteration, Stabreim im Altarab.[1]) handelt der Verf., sondern über reimende und assonirende Formeln und Redensarten. Da im Deutschen eine Reihe von alliterirenden Formeln gleichen Zwecken dient wie im Arab. eine Reihe von reimenden und assonirenden, so scheint Verf. lediglich auf Grund dieser innerlichen Parallele geglaubt zu haben, die von Alliteration äusserlich ganz verschiedene Erscheinung des Reimes und der Assonanz in diesen mehr oder weniger festen Formeln und Redensarten auch als Alliteration bezeichnen zu dürfen. Verf. hat wohl selbst gefühlt, dass gegen diese Benennung leicht Widerspruch erhoben werden dürfte, und dass dieser Widerspruch kaum durch die Erwägung gemindert wird, dass auch wirklich ein paar alliterirende Formeln im Arab. mit unterlaufen. Wenn Wölfflin in seiner Abhandlung über die allitterirenden Verbindungen der lateinischen Sprache (Sitzungsber. Münch. Akad. 1881 II) S. 26 sagt „Recht fatal ist es, dass die Orientalisten Allitteration gleichbedeutend mit Reim gebrauchen", so empfängt dieser Vorwurf, der, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, unter allen Umständen unbegründet ist, jetzt allerdings eine weitere Rechtfertigung. Auch Trumpp, zu Mufaṣṣal § 211, hat „Alliteration" missbräuchlich angewendet. Die Aelteren namentlich gebrauchen diesen Ausdruck freilich im Sinne von Wortspiel überhaupt, so de Sacy, Chrest.² II 502 تجنيس allittération ou jeu de mots; das meint auch wohl Reiske, Proben aus Mutanabbi 41.

[1]) Dem Namen nach kennen die Araber die Alliteration nicht, sie kennen vielmehr nur den weit umfassenderen Begriff des تجنيس. Ob, in welcher Weise und in welchem Umfange die Alliteration thatsächlich von den Arabern cultivirt worden ist, darüber fehlen m. W. umfangreichere Beobachtungen. Einiges bringt Verf. gelegentlich; vgl. Bötticher, suppl. lex. aram. 55.

Wie Verf. S. 8 f. andeutet, beansprucht er nicht, eine abschliessende Abhandlung zu geben, sondern nur die Basis zu einer solchen. Demgemäss macht seine Arbeit in der That vorwiegend den Eindruck einer Materialsammlung, wenn es auch an einzelnen Ausführungen nicht fehlt. Wir müssen also von vornherein auf manches verzichten, das wir in einer abschliessenden Arbeit ungern entbehrt hätten. Dahin dürfte vor allem eine scharfe Definition und Begrenzung des Thema's zu rechnen sein. Nach dem Titel und nach dem zwei Drittheile der ganzen Arbeit einnehmenden Verzeichniss der in Betracht kommenden Formeln zu urtheilen, beabsichtigt Verf. über die alliterirenden (d. h. also vornehmlich: reimenden, assonirenden) Formeln des Alt-Arab. schlechthin zu handeln, S. 4 dagegen giebt er als Thema seiner Arbeit das إِتْبَاع an. Ich wüsste aber nicht, wie z. B. die vom Verf. unter No. 87 aufgeführte Verbindung أَرِىٌّ وَشَرِىٌّ (bekannte Belegstelle Ḥam. 384, 6), oder wie No. 70 قُبْضَةٌ رُقْضَةٌ, oder Nro. 125 مِنَ الْحَوْرِ بَعْدَ الْكَوْرِ als إِتْبَاع zu fassen sein sollten, wenigstens dann nicht, wenn Verf. das إِتْبَاع als eine zum تَوْكِيد gehörige oder ihm verwandte Erscheinung betrachtet. — Vermisst werden würde weiter eine Beurtheilung der verschiedenen von den Arabern gegebenen Definitionen des إِتْبَاع und demnächst eine selbstständige Definition des Wesens der unter إِتْبَاع zu verstehenden Erscheinung. Ein Ansatz zu einer solchen selbstständigen Definition ist allerdings S. 4 unter No. 1 gemacht; aber dieselbe ist viel zu eng und trifft nicht das Wesen der Sache (abgesehen davon, dass sie einen Widerspruch enthalten dürfte). S. 7 dagegen zieht Verf. die Grenzen des إِتْبَاع wieder viel weiter (No. 7 a. E.; Anm. No. 3). Damit begründet sich freilich die Aufnahme von Verbindungen wie أَرِىٌّ وَشَرِىٌّ, aber der Verf. tritt damit eben wieder über die Grenzen der arabischen Definitionen des إِتْبَاع hinaus. Nur Al Qālī spricht von einer Art: فيه معنى الثانى غير معنى الأوّل; alle Anderen sind darin einig, dass unter إِتْبَاع nur die Assonanz [1]) zweier (oder mehrerer) zur

1) Das Wort in weiterem Sinne gebraucht.

Sinnverstärkung mit einander coordinirt verbundener Lautcomplexe synonymen Charakters zu verstehen ist. Damit haben die Araber denn freilich, wie so oft, verwandte Dinge auseinander gerissen; indem sie eine unwesentliche Eigenschaft, die allerdings nicht ohne Grund in der grossen Mehrzahl von Fällen zutreffend ist, zum wesentlichen, charakteristischen Merkmal erhoben haben, sind alle diejenigen assonirenden Formeln ausgeschlossen worden, deren beide Bestandtheile nicht synonymen Sinn haben, oder nicht coordinirt sind. Es dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, dass Verf. wohl daran gethan hätte, die assonirenden Formeln des Altarabischen überhaupt mit Entschiedenheit als sein Thema aufzustellen und sich um das, was die Araber als إِتْبَاع bezeichnen, nur nebenher zu kümmern.

Nicht nur ein naher synonymer, sondern auch irgend ein entfernter liegender Begriff aus einer Vorstellungsreihe, die an einen genannten Begriff anknüpft, kann sich, wenn assonirend, mit diesem erstgenannten Begriff zu einer festen Formel von selbst zusammenfinden. Vgl. Pott, Doppelung 77. Nicht selten sind beide Begriffe grade die beiden Endpunkte der Vorstellungsreihe, in welchem Falle die assonirende Formel noch besonders durch die Symmetrie des Gegensatzes gefestigt wird. Am häufigsten und leichtesten aber kommen naturgemäss solche Begriffsvermählungen (wie Pott in Kuhn's Zeitschrift 26, 134 es nennt) zustande bei assonirenden Begriffen, die durch Synonymität einander ganz nah liegen. Und es mag sich unter mehreren Synonymen grade zwischen assonirenden ein besonders enges Band gebildet haben, selbst wenn ihre Synonymität ursprünglich keine ganz so nahe ist; und manches Wort, das kaum mehr als Synonym zu bezeichnen wäre, mag sich sogar lediglich in Folge einer Assonanz in assonirender Formel einem anderen Wort auch dem Sinn nach etwas genähert haben. Dies wird ungefähr das sein, was als مَعْنًى مُتَكَلَّف bezeichnet wird. Es erscheint dem Gefühle ja auch so natürlich, dass ähnlicher Klang auch ähnlichen Sinn hat. Vgl. G. v. d. Gabelentz, Das lautsymbolische Gefühl in: Festgruss an Otto von Böhtlingk (Stuttg. 1888).

Das Arabische hat nun bei Ausdrücken, zu denen sich ein assonirendes Synonymum nicht bieten wollte, ein solches neugeformt, nur in der Absicht, das neugeschaffene Synonymum als zweites Glied einer assonirenden Formel verwenden zu können. Dies nennt man im engeren Sinne إِتْبَاع, und es hat ganz den Anschein, als sei dieser Kunstausdruck ursprünglich nur zur Bezeichnung dieser (wirklich oder vermeintlich) neu geformten assonirenden Lautcomplexe ausgeprägt und dann erst auf schon vorhandene assonirende Synonyma ausgedehnt worden.

Der neugeschaffene Lautcomplex bildet im Arab. zu seinem Modell (immer?) einen möglichst vollen Reim und unterscheidet sich von jenem nur durch den Anlaut. Er empfängt zwar gleich bei seiner Entstehung eine Bedeutung, nämlich die Bedeutung seines Musterwortes, aber er kann sich von letzterem nicht entfernen, ohne sofort bedeutungslos zu werden. So scheint es wenigstens bei denjenigen neugeschaffenen Lautcomplexen, die wir jetzt als solche erkennen; eine andere Frage aber ist es, ob nicht manche auf solche Weise entstandenen Lautcomplexe sich doch später von ihrer Ursprungsstelle losgelöst und zur selbstständigen, lautähnlichen Parallelwurzel entwickelt haben, so dass wir hier wenigstens theoretisch einen Weg zur Erklärung von Parallelwurzeln hätten (vgl. ZDMG. XXIX, 327 f., XXXIV, 757 f.). Wohl denkbar ist es auch, dass ein Wort entfernterer Bedeutung, das (auf Grund einer fernliegenden vermittelnden Vorstellung) lediglich der Assonanz zu Gefallen sich wie synonym mit einem anderen zusammengekoppelt hat, nun auch ausserhalb dieser engen Verbindung anfangen kann, diese Bedeutung an sich zu tragen. So sagt Abul'ala Al Ma'arrī (ZDMG. XXXI, 471) bereits لا تَسْأَلْ عن الخبر النّبيث frage nicht nach der schlechten Kunde!, während نبيث ausgegraben bedeutet und eigentlich nur in der Verbindung خبيثٌ نبيثٌ als erzwungenes Synonym von خبيث gebraucht wird (vgl. S. 10 Nro. 4). Freilich reimt auf نبيث gleich im folgenden Verse خبيث, wodurch dem Leser wenigstens nachträglich die alte Reimformel خبيث نبيث in Erinnerung gerufen wird.

Andrerseits muss man vorsichtig sein, dass man nicht ein schon vorhandenes assonirendes Synonymum für ein adhoc neu geschaffenes hält. Wörter und Wurzeln können veralten oder die Bedeutung verändern und nur in irgend einer bestimmten Verbindung einen Rest zurücklassen, der dann leicht unverständlich werden kann; vgl. Landberg, Proverbes et dictons I, 215. Wölfflin's Ausführungen a. a. O. S. 35 ff., in der Sache gewiss zutreffend, sind doch vielleicht ein klein wenig zu aprioristisch formulirt. Obwohl Verf. eine abschliessende Arbeit nicht zu geben beansprucht, so muss doch selbst innerhalb des Rahmens des von ihm Gebotenen eine grosse Lücke darin erblickt werden, dass er nicht einmal versucht hat, die wirklichen Neuschöpfungen auszusondern. Die S. 8 Nro. 10 gegebenen statistischen Angaben über den Anlaut des zweiten Gliedes würden nur dann Werth haben, wenn sie sich ausschliesslich auf die Neuschöpfungen bezögen. Nur dann würde sich vielleicht ein Gesetz über die Art des Anlauts dieser Neuschöpfungen auffinden lassen, wobei sich wohl auch Veranlassung bieten würde, zu erörtern, ob in Neuschöpfungen nach dem Muster von Wörtern

mit Bildungsvorsatz dieser Bildungsvorsatz oder der erste Radikal verändert wird (vgl. Nro. 21). Leicht allerdings ist, wie bemerkt, eine sichere Aussonderung durchaus nicht überall. Man geräth dabei zuweilen unwillkürlich auf Vermuthungen, die leicht trügerisch sein können. Zwar ist es beispielsweise schwer, bei شيطان ليطان nicht sofort an ܣܛܢܐ ܠܛܐ zu denken, und in der That denken die Araber selbst theilweis bei jener Formel an das in ihrer Sprache sonst nicht übliche ܠܛܐ verfluchen; aber sollte in dem alten Ḥadīṯ (es handelt sich um Adams Traurigkeit nach dem Tode seines Sohnes) حيّاك اللّه وبيّاك etwa بيّا auch aramäisch, nämlich = ܒܝܐ sein? Sollte weiter Nro. 53 خيّاب تيّاب durch ܬܝܒ ܚܝܒ zu erklären sein? Sicherer können wir z. B. über das Verhältniss von ثكم zu خكم (S. 44 Nro. 6) urtheilen; s. ZDMG. XLI, 634. Nro. 78 aber سَكْم mit سم! Die im Arab. sonst ganz ungewöhnliche, im Sabäischen aber sehr gewöhnliche Wurzel قشب neu sein (Sab. Denkmäler S. 62; ZDMG. XXXIX, 229) kehrt in den Formeln zweimal wieder Nro. 57 und 120. Zu erwägen würde auch sein, ob nicht hie und da in loser Anlehnung an vorhandenen Sprachstoff gebildet worden ist (vgl. Nro. 158).

Der Verf. hat ganz Recht, wenn er das اتْباع in gewissem Sinne als Reduplikation auffasst (S. 6). Aber die Sprache hat solche dissimilirenden Doppelungen zu einem wirklichen Kunstmittel der Rede entwickelt (S. 10 Mitte لتزيين الكلام لفظًا); das gedoppelte Wort hat volle formale Selbstständigkeit und Flexionsfähigkeit und ist in Folge der Dissimilation doch mit dem Grundworte nicht identisch. Es giebt indess auch Fälle, in denen solche Doppelungen nicht zu jener Höhe entwickelt sind, in denen sie vielmehr lediglich grammatisches Bildungsmittel mit verschiedenartiger Wirkung bleiben. Doppelungen wie حزِ بازِ, خاش ماش, auch شَذَرَ مَذَرَ sind durchaus nicht in jeder Hinsicht auf eine Stufe zu stellen mit حَسَنٌ بَسَنٌ, und ich möchte an der vom Verf. S. 5 Anm. bekämpften arabischen Lehre wenigstens nicht Alles für unrichtig halten. Zwischen حَسَنٌ بَسَنٌ und خاش ماش dürfte ein ähnlicher Unter-

schied zu f ü h l e n sein, wie im Deutschen zwischen K n i t t e r n und K n a t t e r n, es f l i m m t e und f l a m m t e einerseits und k r i m s - k r a m s, t i c k t a c k andrerseits.

Die Araber streiten darüber, ob beim إِتْبَاع die Copula وَ gestattet, oder ob das Asyndeton für dasselbe charakteristisch sei. Ich glaube, die Sache liegt ziemlich einfach, aber ganz anders als Verf. S. 7. annimmt. Weil das إِتْبَاع weitaus am häufigsten beim Adjektiv gebildet wird, kommt auch das Asyndeton weitaus am häufigsten vor, denn bekanntlich pflegen Adjectiva im Arab. asyndetisch mit einander verbunden zu werden. Deshalb sagt man حسن بسن قسن, كثير أثير, أسوان أتوان u. s. w. Ebenso natürlich, wenn das إِتْبَاع ein dem Substantiv beigeordnetes Adjectiv ist. Wird aber das إِتْبَاع von Substantiven gebildet, so tritt die bei Substantiven überhaupt gewöhnliche Verknüpfung durch وَ (event. وَلَا) auch hier ein, so من حسّه وبسّه, الضلال والألال, بصيص وأصيص, ما له حمّ ولا رمّ u. s. f. Ebenso bei Verben, wie حيّاك اللّه وبيّاك. Vgl. ferner ضالّ تالّ mit بالضلالة والتلالة, خَظِ بَظِ mit خَظِيَتْ وبَظِيَتْ. Bei adverbialischen Zusätzen verschiedener Art tritt das إِتْبَاع ebenfalls asyndetisch zusammen; wenn das Asyndeton hier öfters mit وَ wechselt, so zeigt sich ganz deutlich, dass وَ mehr dann gebraucht wird, wenn der adverbialische Zusatz in mehr substantivischer Weise ausgedrückt wird, voll flektirt und mit Präposition versehen. — Nicht anders verhält es sich mit der hin und wieder vorkommenden Behauptung der Araber, dass das إِتْبَاع den Artikel nicht haben dürfe: Weil eben in den weitaus meisten Fällen die beiden Glieder der Formel naturgemäss artikellos sind (meist als prädikat. Adjekt.), hat man diese Eigenthümlichkeit wieder verallgemeinert und eine rein zufällige, nebensächliche Erscheinung als Charakteristicum angesehen.

Neben dem alten Inventar, welches Sujūṭī im Muzhir (Mizhar) registrirt, giebt Verf. ungefähr fünfzig neu gesammelte meist reimende Formeln, in dem ganz richtigen Bewusstsein, damit den vorhandenen

Vorrath längst nicht erschöpft zu haben. Ich möchte Dem das sehr Wenige, das mir zur Hand ist, (ungeordnet) hinzufügen: الدمدمة والهمهمة Fihrist 19, 10; لا زاغ ولا راغ ZDMG. XXII, 149; حَسَبى ونَسَبى Ztschr. d. Palästinav. 6, 85 (cf. Grünert Nro. 188); فَلْتَة وسَلْتَة lex., ما ذُقْتُ عَلوسًا ولا بَلوسًا lex. Manches findet sich zusammengestellt bei Dietrich, Abh. hebr. Gramm. S. 220—257; vgl. auch Nöldeke, Gesch. d. Qorāns S. 32, Goldziher, Mythos 232 f.; auch auf die eingangs erwähnte Schrift Boetticher's sei nochmals hingewiesen.

Dass das اِتّباع im engeren Sinne anderen Sprachen nicht fremd ist, ist dem Verf. wohl bekannt. Man wird sogar sagen müssen, dass in anderen Sprachen, wie Türkisch, Jakutisch, Hindustani, diese Erscheinung ungleich häufiger als im Arab. auftritt. Für das Semitische sei hier noch verwiesen auf Nöldeke, neusyr. Gr. § 50 a. E. und auf ZDMG. XXVIII, 441. Und zu der vom Verf. gleichfalls angeregten Frage über das Vorkommen des اِتْباع im eng. Sinne im Modern-Arabischen kann, ausser auf Landberg's bereits vom Verf. citirten Proverbes et dictons I 215, 218 noch auf Mīchāīl Ṣabbāġ 15, 21 ff. verwiesen werden (vgl. auch noch ZDMG. XXXVII, 216 Nro. 746). —

Oefters findet sich der Ausdruck مُزاوجة. Verf. verweist in Betreff desselben (S. 12 Anm. 2) auf Muḥīṭ s. v. زوج und auf Mehren, Rhetorik 103. Der Muḥīṭ ist mir nicht zugänglich, aber der Hinweis auf Mehren ist entschieden unzutreffend. Es hätte dagegen noch verwiesen werden können auf Fleischer, Kl. Schriften I 285 f., auch Thorbecke in Morgenl. Forschungen 254 f. Wer nicht blos über das اِتّباع, sondern über die assonirenden Formeln des Alt-Arabischen schlechthin handeln wollte, müsste sich auch um das kümmern was die Araber unter مُزاوجة oder اِزْدِواج verstehen. Es scheint, dass diese Ausdrücke in weiterer Fassung überhaupt die Assonanz zweier nah zusammentretender Wörter bedeuten, ohne Rücksicht darauf, ob sie synonym sind oder nicht. In der das

إِتْبَاع und die مُزَاوَجَة zusammen treffenden Definition des Ibn-Fāris (S. 9 Nro. 2) ist wohl daher auch von تَرْكِيب keine Rede. Aber gerade so wie إِتْبَاع im engeren Sinne von der durch die erörterten Neuschöpfungen zustande kommenden Assonanz gebraucht wird, so werden jene beiden Kunstausdrücke fast immer in einem engeren Sinn ganz ähnlicher Art angewendet, nämlich von der gleichfalls der Assonanz zuliebe statthabenden Umgiessung eines vorhandenen Worts in die Form eines anderen. So bezeichnet Ḫafāǧī zu Ḥarīrī's Durra (Constant. 1299) S. 79 ff. das اِزْدِوَاج wiederholt als eine Art von مُشَاكَلَة, d. i. die Redefigur, in der ein Begriff durch ein ihm eigentlich nicht zukommendes Wort ausgedrückt wird. Diese Bezeichnung des اِزْدِوَاج ist aber nur dann zutreffend, wenn der durch das eine Glied des assonirenden Wortpaares ausgedrückte Begriff in einer ihm eigentlich nicht zukommenden Wortform erscheint. Und auch sonst giebt Ḫafāǧī deutlich genug zu erkennen, dass er ein اِزْدِوَاج nur bei Umformung des einen Gliedes annimmt. In diesem engeren Sinne steht مُزَاوَجَة deutlich auch Nro. 161. — Wenn sich das إِتْبَاع unter dem Gesichtspunkt der Doppelung betrachten lässt, so kann das اِزْدِوَاج auch als eine besonders nahgelegte Analogiebildung und als ein Ausgangspunkt von solcher angesehen werden.

Mit den vorstehenden Bemerkungen möge angedeutet sein, in welcher Richtung die weitere Reihe von Resultaten, die nach des Verf.'s gewiss richtiger Meinung schärferer Beobachtung sich nicht entziehen werden, etwa zu suchen sein dürfte.

Breslau Aug. 1888. F. Praetorius.

The Mahâbhârata of Krshna Draipâyana Vyâsa translated into English prose. Published and distributed chiefly gratis by Pratap Chandra Roy. Parts 24—35. Calcutta 1886. 1887.

Die ersten dreiundzwanzig Theile dieses Werkes sind von mir in Ernst Kuhn's Literaturblatt I, 178—183, II, 71—73, III, 58—63 angezeigt worden. Seitdem ist die Uebersetzung des vierten

und fünften Buches und der Anfang des sechsten bis zum zehnten Abschnitte der Bhagavadgîtâ erschienen. Es ist gewiss mit Freude zu begrüssen, dass das schwierige und patriotische Werk des uneigennützigen Pratâpa Candra Râya seinen ungestörten und raschen Fortgang nimmt. Auch dass die Haltung dieser Hefte eine viel wissenschaftlichere ist als die der zuerst erschienenen, dass die Noten immer zahlreicher und interessanter werden, wird jeder Leser willkommen heissen, vielen auch angenehm sein, dass vom Beginne des sechsten Buches an die Verszählung in jedem einzelnen adhyâya beigedruckt ist. Andere Hilfsmittel als den Commentar des Nîlakaṇṭha scheint der Uebersetzer nur für die Bhagavadgîtâ zugezogen zu haben; hier benutzt er die Scholien des Çrîdhara, Çaṅkara und Ânandagiri, er vergleicht aber auch die Uebersetzungen von Schlegel und von John Davies, sowie die beiden von Telang (gegen den er öfters polemisirt), einmal, Bhîshma S. 76, nennt er sogar das Petersburger Wörterbuch und erklärt sich gegen die dort gegebene Deutung des Namens Hṛshîkeça. Ueberhaupt scheint die Europäische Gelehrsamkeit ihm nicht besonders zu imponiren; die Ansicht, dass in der Bhagavadgîtâ gegen die Veda Front gemacht werde, findet er einfach ergötzlich: „it is amusing to see how confidently they dogmatise upon this point“ Bhîshma S. 84. Abgesehen aber von der Bhagavadgîtâ bezieht er sich nur auf Nîlakaṇṭha und es ist besonders auffällig, dass er bei Erklärung des schwierigen Abschnittes Sanatsujâta die Uebersetzung Telang's gar nicht nachgesehen hat (vgl. seine Note zu Udyoga S. 164 mit Telang S. 48, 193), obwohl sie mit der von ihm benutzten Uebersetzung der Bhagavadgîtâ im gleichen Bande der Sacred Books zu finden ist. Wir können also jetzt über das Sanatsujâta zwei englische Uebersetzungen gelehrter Inder vergleichen; sie gehen, zu unserm Troste, oft recht weit auseinander, doch hat Telang an Çaṅkara einen besseren Führer als unser Translator an Nîlakaṇṭha. Man vgl. z. B. Stellen wie 5, 42, 8 = 1583, 5, 44, 6 = 1689, 5, 46, 1 = 1737, 5, 46, 74 = 1762 in beiden Uebersetzungen. Der erstere (Telang) hat „and then he undergoes death after death“, der andere (der Translator) „it is for this that ignorance receive the name of death“; tad vai devâ upâsate heisst nach ersterem: „which the gods worship“ (so Çaṅkara), nach letzterem: „it leadeth the senses“ (so Nîl.); çâstrakârâḥ ersterer: „authors of çâstras“, letzterer: „the embodiments of Brahma“; u. s. w. Ueberhaupt versteht sich Nîlakaṇṭha nicht auf die ars nesciendi, er commentirt auch ganz verdorbene Stellen „seeking to put sense in nonsense“ wie unser Translator einmal bemerkt, der seinerseits aufrichtig gesteht Udyoga S. 140: „the subject is evidently treated in a mystical way that is beyond ordinary comprehension“. Es enthält aber das fünfte Buch einige ausserordentlich schwierige Partieen, während im vierten der Text oft unheilbar verdorben scheint, besonders in Gleichnissen, vgl. die Noten zu Virâṭa S. 121, 132. —

Eine Lieblingsgrille des Nîl. ist es, zusammenhängende Wörter ganz unnöthiger Weise in mehrere einzelne aufzulösen. So will er 4, 87, 18 = 1489 das Wort Hastinâpuram in ha asti na puram trennen, „with his usual ingenuity" bemerkt der Translator abweisend. Aber in andern Fällen geht er auf seines Scholiasten Trennungswuth bereitwillig ein. So ist samavîkshya 4, 33, 24 = 1090 nur eine Nachlässigkeit statt samavekshya, vgl. 4, 38, 4 = 1234 avekshetâm statt des in der Handschrift zu Copenhagen (Sörensen S. 323) stehenden richtigen avaikshetâm. (Das auffällige âsasâda in letztgenanntem Verse, mitten unter Dualformen, ist wohl ein alter Fehler statt âsâdya ca.) Unser Nîl. aber trennt sama = sâdho und vîkshya und ihm folgt die Uebersetzung: „with the words: o good king". Ebenso versteht der Translator 4, 54, 4 = 1663 die Form âsâdayeyam nicht, nur weil er âsâdaye ayam trennen will. Auch in andern Fällen schliesst sich der Uebersetzer zu rasch den gezwungenen Erklärungen des Scholiasten an, z. B. Bhîmas tu bhîmasañkâçaḥ 4, 33, 46 = 1112: der nur mit sich selbst zu vergleichende Bhîma; es ist ein einfaches Wortspiel wie Bhîmo bhîmaparâkramaḥ im Anfange des Nala. Oder wenn es 6, 3, 57 = 125 von Dhṛtarâshṭra heisst, seine Tugend habe Abbruch erlitten pareṇa, so ist der „andere" eben sein Sohn Duryodhana; die Uebersetzung schliesst sich an Nîl. (pareṇa, atiçayena) an: „Thy virtue is sustaining a very great deminution". Dass der Uebersetzer nicht in der Lage war, zu dem an Sprüchen überreichen fünften Buche die „Indischen Sprüche" zu vergleichen, ist freilich zu beklagen. Sprüche wie 6664. 1441. 2879 und viele andere sehen bei Böhtlingk ganz anders aus als beim Translator. — Die Noten theilen oft abweichende Lesarten mit, einige der wichtigeren sind 4, 56, 2 = 1760 prahâribhis (so auch die Copenhagener Handschrift Sörensen S. 336) statt prahâriṇaḥ, 4, 61, 7 = 1956 godhâghâtena (ebenso Sör. 341) statt gadâghâtena oder gadâpâtena, 4, 69, 4 = 2244 vîryavân (ebenso Sörensen 349) statt shaḏrathân, 5, 42, 6 = 1570 tasmân naitad für tasmâd etad, 5, 73, 26 = 2700 praskandena (praskanda „a single weak root") statt praskundena (praskunda „das Wort ist verdächtig" P. W.), 5, 95, 8 = 3391 vârayitâ statt dhârayitâ, 5, 173, 17 = 5959 meghasañkâçaiḥ statt gajasañkâçaiḥ, 6, 3, 33 = 100 grastâv etau für graheṇaitau, 6, 26, 37 = 916 oder Bhagav. 2, 37 yudhyasva für yujyasva („do battle for battle's sake"). Ausserdem bringen die Noten uns manche dankenswerthe Notizen, wie Udy. 212 über die genaue Bedeutung des Wortes îti, zu 5, 96, 42 = 3490 über Kâkudîka und andere Namen von Waffen, zu 5, 44, 22 = 1705 über rasabheda als Bezeichnung des wunderbaren Edelsteines cintâmaṇi (bestätigt von Telang), zu 5, 140, 9 = 4734 über nigraha in der Bedeutung Bestimmung, Vorschrift. Freilich wird man seine Erklärungen nicht immer auf Treu und Glauben annehmen dürfen, z. B. dass 4, 37, 1 = 1195 vedîvilagnamadhyâ „possessed

of a waist slender as that of the wasp" und ebendaselbst padmapattrâbhanibha „endued with the splendour of Lakshmî" bedeute, oder dass die „Könige", welche nach 5, 139, 14 = 4717 unter der Herrschaft des Kubera stehen, als Yaksha verstanden werden müssen. Zu Udy. S. 406 macht sich der Translator unnöthige Sorge darüber, dass Sanjaya hier über Dinge berichte, die er noch nicht wissen könne; dieses Bedenken kennt das alte Epos nicht, und gerade der hier vorliegende Abschnitt von der Versuchung des Karṇa durch den listigen Kṛshṇa ist sicher alt, wenn auch nicht seine Einschachtelung in den Bericht des Sanjaya. Der „Stab des Brahman", Nota zu Udyoga S. 185, ist ein Symbol des unabweisbaren Schicksales, vgl. diese Zeitschrift XXXVIII, S. 226, N. 101. Ein kleiner und unbedeutender adhyâya 4, 63, 1 = 2021 ff. ist in der Uebersetzung ganz ausgefallen. Druckfehler sind in der Uebersetzung selten, aber häufig in den Noten, z. B. Udy. S. 308 Vishma lies Vishṇu, ebenda S. 343 Wunita lies Urmilâ.

Freiburg i. B.

Adolf Holtzmann.

Text Book of Documentary Chinese, with a vocabulary, edited by F. Hirth, Ph. D. Dep. Commissioner and Assistant Statist. Secr., Inspectorate General of Customs. Shanghai, Statistical Department of the Inspectorate General of Customs I 1885, II. Vocabulary, Appendix (Selected Translations) 1888. VIII, 272. 299. 4°.

F. Hirth, Notes on the Chinese documentary style. Leipsic & Munich: Georg Hirth. Shanghai. Hong-Kong. Yokohama. Singapore: Kelly & Walsh, limited, 1888. 8°. VI, 150.

Der durch sein Werk „China and the Roman Orient" und viele andere schätzenswerthe Arbeiten rühmlichst bekannte Verfasser, welcher im vorigen Jahre die wissenschaftliche Welt durch seine Nachrichten über das von ihm erworbene Hua-i-yi-yü [1]) erfreut hat, legt durch seine in diesem Jahre erschienenen Werke „Ancient Porcelain" und die obigen wieder ein glänzendes Zeugniss von seiner fast beispiellosen Thätigkeit ab. Das „Text Book of documentary Chinese" ist zwar zunächst für die dem chinesischen Zolldienst sich widmenden Europäer und Amerikaner bestimmt; es ist aber theils an und für sich selber, theils durch die sorgfältigen Erklärungen

1) S. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXII (1887): The Chinese Oriental College by F. Hirth S. 203—23. Das „Oriental College" ist die 1407 errichtete Dolmetscher-Schule Ssĕ-yi-kuan, und die Handschrift des Hua-i-yi-yü enthält Wörtersammlungen der in dieser Anstalt getriebenen Sprachen der Mongolen, Birmanen(?), Žu-tšī = Tungusen, Tibeter, Uiguren, Perser, Pa J, Pa Pai u. s. w. mit entsprechenden Schriftzeichen.

und das zugehörige Wörterbuch des zweiten Bandes für alle Diejenigen von Wichtigkeit, welche die in den Sprachlehren mehr oder weniger unbeachtet gebliebene Schreibweise der Urkunden kennen lernen wollen. Die im Jahre 1867 von Wade herausgegebene „Series of papers selected as specimens of documentary Chinese" enthält zwar eine umfangreiche Sammlung von amtlichen und halbamtlichen Schreiben, Bittschriften, Eingaben und Urkunden verschiedener Art und zu 75 von den 148 gegebenen Stücken sind auch die Uebersetzungen, zu 65 die genauen Erklärungen beigegeben; aber gerade das hier Gebotene fehlt, nämlich der Verkehr der mit dem Zoll zusammenhängenden Behörden unter sich und mit den Kaufleuten, die Verfügungen in Beziehung auf Häfen, Ein- und Ausfuhr des Jahres 1882, Schiffsverkehr 1882, Durchgangs-Zoll-Verfügungen, mehrere neuere Uebereinkommen, welche sich z. B. auf deutschen Schiffsverkehr beziehen, die Uebereinkunft wegen der Kuli-Auswanderung, ein Auszug aus der Uebereinkunft von Tschifu u. s. w.; zudem sind hier die Erklärungen auf die ganze Sammlung ausgedehnt und von einem ausführlichen Wörterbuche begleitet. S. 204 ist eine Liste von Schriftzeichen, welche, als den Namen verstorbener Kaiser angehörig, eine Abänderung erfahren haben.

Einen entschieden wissenschaftlichen Werth für die Kenntniss der Sprache an sich haben die Notes on the Chinese Documentary Style, da sie zu den bisherigen Darstellungen der ältern chinesischen Schrift-Sprache einer- und der neueren andererseits eine nothwendige Ergänzung bilden. Der Vorrede zufolge hat freilich der Verfasser solche Leser im Auge gehabt, die in China die Landessprache sprechen lernen und zugleich oder später berufmässig sich mit der Schriftsprache zu beschäftigen haben, wobei sie leicht in den Fall kommen, nachdem sie so weit sprechen gelernt haben, um sich zu verständigen, dass sie sich auf die mündlichen Umschreibungen von Seiten eines chinesischen Lehrers als „Eselsbrücke" verlassen müssen. Um dieses zu vermeiden, räth H. Hirth, die gesprochene mit der Schriftsprache zugleich in Angriff zu nehmen, ohne Lehrer und mit Hülfe des obengenannten vocabulary des 2. Bandes die ersten 43 Schriftstücke des 1 Bandes seines Text Book zu übersetzen und die Uebersetzung mit seiner eigenen im Appendix zu vergleichen, sodann dasselbe mit den ersten 57 Schriftstücken in Wade's Documentary Course zu thun, den Schlüssel dazu sorgfältig zu verarbeiten und das Wörterbuch daneben zu gebrauchen. Wenn man die Vorrede St. Julien's zu seiner Uebersetzung des Si Yü Ki liest und Herrn Hirth's Vorrede zu seinen „Notes" damit vergleicht, kann man sich denken, mit welcher Genugthuung jener berühmte Sprachforscher die letztere gelesen haben würde, da H. Hirth sagt, dass die Durcharbeitung von Julien's Syntaxe Nouvelle ihn schon vor 15 Jahren gelehrt hätte, die durch diese Arbeit gemachten Fortschritte mit den durch blosse thatsächliche Uebung erlangten sehr zu Ungunsten der letztern zu vergleichen.

Der Verf. giebt in der Einleitung über die Urkunden- oder Geschäftsprache (documentary language or business style) die Worte von Meadows wieder, welcher sich in seinen „Desultory Notes" ausführlich über die Sache ausgelassen und von der dunkeln, gedrungenen, viele Füllwörter enthaltenden alten Büchersprache (ku wön), sowie der schon wortreicheren, aber dem Ebenmass der Satzglieder viel Spielraum lassenden späteren Gelehrtensprache (dem wön thšang) die immer nach Deutlichkeit strebende, oft ganz der Füllwörter entbehrende, das Ebenmass (rythmus) ausser Acht lassende Geschäft-Sprache (business style), wie auch anderseits die letztere von der Schriftsprache des Umgangs (familiar style) unterschieden hat, welche letztere Vieles aus der gesprochenen (neuern) Umgangssprache entlehnt. Herr Hirth giebt indessen nicht zu, das die Geschäftsprache g a n z des Ebenmasses entbehre (S. 16, Anmerkung), da in gewissem Sinne derartige Bestrebungen die ganze Sprache, wenigstens die Schrift-Sprache, durchdringen. Mit der Zeit wird man vielleicht immer mehr finden, dass auch der Einfluss der Zeit auf die Wandelungen in der Bedeutung der Ausdrücke gewisse Unterscheidungen bedingt und nicht nur gerichtliche Ausdrücke, wie kung „aussagen", oder hochtrabendere wie thšöng „angeben" einerseits das šuo „sagen" der Umgangsprache, anderseits das alterthümliche yüĕ verdrängen, sondern z. B. das in der alten Zeit ausschliesslich für „Baum" gebrauchte mu durch šu, oder gar das šu-mu der Umgangsprache ersetzt ist. So theilt schon Gabelentz (Anfangsgründe S. 3 f.) die Sprache nach den Zeiträumen 1) bis zum 6. Jahrhundert, 2) bis zum 1. Jahrhundert v. Chr. und 3) von da bis zur Mongolenzeit ein, in welcher 4) die Umgangsprache auch nebenbei Schriftsprache wurde, indem er die wön-thšang genannte an den dritten Zeitraum anschliesst. Den Uebergang zur letztern würde dann wohl die Geschäftsprache zu bilden haben; indessen hat man bei diesen Eintheilungen immer mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass wir die alte Umgangsprache nicht kennen, da die Schauspieldichtung erst in unserm Mittelalter beginnt und die Anführungen aus älteren Werken ohne Quellenangabe überaus häufig sind.

Wenn der Verf. S. 3 die „Notes" nur als einen Umriss für spätere wissenschaftliche Werke hinstellt, so ist dieses wohl zu bescheiden ausgedrückt; es versteht sich überall von selber, dass unsere Kenntnisse mit der Zeit fort schreiten müssen, und, wenn nicht der ganze, hier als bekannt, oder durch andere Hilfsmittel erreichbar vorausgesetzte Stoff, welcher die Sprache als Ganzes betrifft, mit einverleibt werden sollte, wäre wohl selbst von einem so fleissigen Bearbeiter, wie der Verf. ist, schwerlich eine lichtvollere und vollständigere Darstellung der hier in Betracht kommenden Sprachgesetze zu erwarten gewesen.

Gleich im Anfang ist von den sprachgesetzlichen Hilfsmitteln (grammatical agents) die Rede, und der Verf. führt hier neben den

allgemeinen Hilfsmitteln der Stellung und der Hilfswörter (auxiliary characters) als etwas der Geschäft-Sprache Besonderes — wobei indess das weiter oben Gesagte zu beachten — das Ebenmass hinzu. Dann folgen Vielheit und Allheit mit den verschiedenen dafür gebrauchten Ausdrücken, die Zahl-Redensarten, die Verdoppelung, der Gebrauch von töng und lei, die Mehrheit auszudrücken, wobei namentlich ersteres in seinen verschiedenen Anwendungen lichtvoll an Beispielen erläutert ist, kai und so yu und dann das Zahlwort i „eins", welches durch unser „der, die, das" wiedergegeben werden kann. S. 34 unter „Subject" heisst es, es sei kein willkürliches Gesetz, sondern der natürliche Gang des menschlichen Denkens, der uns zuerst an den Gegenstand der Aussage (subject) denken lasse; denn auch in Sprachen, wo die Stellung keineswegs wesentlich zur Unterscheidung der Redetheile sei, seien diejenigen Fälle eine Ausnahme, wo der Aussagegegenstand hinter dem Zeitworte stehe. Denjenigen, welche sich mit semitischen Sprachen beschäftigt haben, wird hier freilich die dem entgegenstehende Besonderheit derselben auffallen. Der Gebrauch von yu zur Einleitung von Sätzen, in welchen das „logical subject" dem „grammatical subject" vorangestellt ist, wie „vom" (yu) „Statthalter wurde ein Schreiben gerichtet an den Konsul" erinnert an die von Gabelentz, irren wir nicht, mit denselben Kunstausdrücken bezeichneten Fälle. Was hier eine Eigenthümlichkeit der Amtsprache ist, findet man in andern Sprachen, wie im Tibetischen und Hindustanischen als strenges Gesetz wieder (s. S. 34). Wie hier yu dem folgerichtigen Aussagegegenstand, so erscheinen im Folgenden tsiang, pa, i („nehmen, gebrauchen") mit dem Zielworte dem Hauptzeitworte vorangesetzt, mit Hervorhebung des vorzugsweise in der Amtsprache gebrauchten tsiang, da pa eigentlich der Umgangsprache angehört. Unter Object S. 39 f. ist die Stellung der Satzglieder 1. Subject, 2. Verb, 3. Dative, 4. Object, („cf. Julien p. 14") angegeben mit einem Beispiele, worauf sogleich folgt, Beispiele der Art seien so selten und die Regel erleide so viele Ausnahmen im „business style", dass man zum gesunden Menschenverstande als sichersten Führer seine Zuflucht nehmen müsse. Es folgt dann das Beipiel: chi wên lo-po-tan „to give letter to Robert Thom", gleichsam „to letter give Robert Thom". Hier ist das wên („letter") nur ein kurzes Wort, auf welches die drei Sylben folgen, welche den auf chinesiche Weise verdrehten Namen enthalten, und man könnte auf den Gedanken kommen, dass Länge und Kürze der beiden Zielwörter von Einfluss gewesen wären. Ein ähnliches Beispiel (čam-tʻeu sam-pek ẑin) findet sich in Gabelentz' „Anfangsgründen" S. 63, wo die abweichende Stellung wie oben aus der „redensartlichen Verbindung des Accusativs mit dem Verbum" erklärt ist. Sollten solche Fälle oft vorkommen, — wie man könnte aus den Worten des Verf. herauslesen wollen, — so wäre wohl gerade hier in dem sonst so reich mit Beispielen ausgestatteten Buche eine grössere Anzahl solcher erwünscht. Allein

es scheint dem Berichterstatter, — und vielleicht hatte der Verf. auch daran gedacht, — als ob sich das Chinesische meistens anderer Weisen der Wiedergabe bediente, z. B. „yu (s. o.) mou žön tsiang wön tšuan ki Lo-po-tan“, „von Jemand nehmen Brief einhändigen an Robert Thom“, wie anderseits der Satz bei Gabelentz čan-thou san pai žön „schnitt ab die Köpfe 300 Menschen“ recht wohl lauten könnte čan san pai žön (tšĭ) thou mit pai žön als von thou abhängigem Wessfalle. Der Verf. hat indessen, wie er S. 10 am Ende der Einleitung sagt, die Beispiele grösstentheils Wade's Documentary Course entnommen und die Seitenzahlen des letztern beigefügt. Dort sehe ich, dass es sich um Gützlaff's Ersetzung durch Robert Thom als Konsul um Ningpo handelt, und der Satztheil lautet vollständiger: tzĕ thša Kuo-šĭ-la hwei Yüe tsai tsi, ying ki wön Lo-po-tan yü tao Ning tšĭ žĭ thsin kiao thša tšao, „da nunmehr Gützlaff baldigst nach Kuang-Tung zurückkehrt, muss man einen Brief geben, den Robert Thom am Tage seiner Ankunft in Ningpo selber zur Prüfung einhändigen kann“. Aus Wade's Uebersetzung ist nicht zu sehn, wie er die Sache auffasst; da aber im chinesischen Wortlaut das ying ki wön Lo-po-tan durch das Satzzeichen o abgetrennt ist, würde hiernach des Verfassers Auffassung gerechtfertigt sein. Jedenfalls scheint dieses aber ein besonderer Fall, der wohl für sich allein nicht für diese Art Satzbau massgebend sein sollte (?). — Mit einer Fülle von Beispielen ist der Gebrauch des obigen i erläutert; wir können hier aber nicht überall die neuen vom Verf. aufgestellten Gesichtspunkte auch nur andeuten; genug, dass hier der abweichende Gebrauch in der Amtsprache hervorgehoben wird, wonach das durch i eingeführte Zielwort meist dem Hauptzeitworte folge. Zu dem Ausdrucke der Bescheidenheit für „ich, mir“ i „Ameise“ S. 74 möchte ich noch thšung „Wurm“ hinzufügen. Diese ganze Lehre von den Fürwörtern S. 68—74 ist übrigens sehr ausführlich behandelt und besonders der Aufmerksamkeit des Lesers zu empfehlen. S. 80 unterscheidet der Verf. zwischen Depeschen (despatches), in welchen der volle Amtsname vorgedruckt wird, und „official and private notes“, wo der Name des Absenders nur auf einer abgesonderten Karte zu finden sei. Es mag richtig sein, dass unamtlichen Briefen auf gewöhnlichem Papier solch eine Karte auf rothem Papier beigelegt wird; indessen giebt es halbamtliche, oder auch auf den gewöhnlichen geschäftlichen Verkehr bezügliche Schreiben, die aus einer oder mehreren rothen Karten bestehn, auf deren erster ausser dem Namen ohne Hinzufügung der amtlichen Stellung gleich der Anfang des Briefes folgt. Neben den Fürwörtern der 1. Person wäre wohl das shên mit anzuführen gewesen, welches im vocabulary aufgeführt wird, also auch wohl im Text book vorkommt, wie es auch neben ch'in „ipse“ eine Stelle verdienen möchte; es entspricht etwa nach Anwendung und Grundbedeutung den hebräischen עֶצֶם. — Eine schöne Ergänzung der Hilfsbücher für die Erlernung der Sprache überhaupt ist der Theil,

welcher von den Zahlwörtern handelt, indem darin z. B. die po kia sing oder „100 Namen“, nach denen das „Volk“ po sing genannt wird, hier vollständig und gesondert angeführt sind, während sie in der allgemeinen Liste in Williams' dictionary mit über 300 anderen unter etwa 1600 als die gebräuchlicheren durch gesperrte Schrift ausgezeichnet sind, — ferner eine Fülle von Beispielen für den Gebrauch der hua-ma, einer kürzeren Art von Zahlenbezeichnung, gegeben ist. Offenbar ist der Verf. im Rechte, wenn er gegen Rémusat S. 103 yü und hü nicht die Bedeutung „environ, un peu plus ou un peu moins“, sondern nur die von „mehr als“ zuerkennt. Auch das putöng „unbestimmt“, „ungefähr“ ist hier ganz entsprechend der dem bejahenden töng S. 25 ff. zu Theil gewordenen Ausführlichkeit behandelt.

Zu Adjectives S. 112, wo es sich in der Anmerkung (s. Schott S. 57) um einen anscheinenden Ausnahmefall der Nachsetzung eines Eigenschaftswortes handelt, der nur mit vorgesetztem wei vorkommen soll (?), ist wohl eine einfache Auflösung des Räthsels möglich, indem man das Eigenschaftswort als Aussage auffasst und Kuang wei žön lien übersetzt durch „Kuang als Mensch (wei žön) war bescheiden“. Dieses wei žön „einen Menschen machend“, „als Mensch“, „in der Eigenschaft eines Menschen“ kommt in den Sprüchen des Khung-fu-tze u. s. w. öfter vor. — Zu S. 115, wo von der Voranstellung des Wortes to „viele“ die Rede ist, möchte ich hinzufügen, dass diese Stellung namentlich auch mit der Bedeutung „mehr“ zu verbinden ist.

Zu S. 123 ist ts'ung, — wie es scheint im Gegensatz zu des Verf. eigener Auffassung S. 235 des vocabulary, — durch „very“ wiedergegeben mit dem Beispiele ts'ung-chung chiu-pan „to prosecute and punish most severely“, im vocabulary steht bei ts'ung chung nur severe; strict (as punishment), wie auch andere Beispiele der Art folgen, z. B. ts'ung k'uan „to remit“, ts'ung föng „liberal“. ts'ung scheint hier gemäss der Grundbedeutung „folgen“ nur: „ein Verfahren befolgen“ zu bedeuten.

Zu Seite 144 tsai an „in the records, on record, is on record“, „liegt vor“ (zu den Acten), welches am Ende aus den Acten angeführter Stellen häufig vorkommt, möchte ich noch das ohne solche Wiederholung vorangesetzte an erwähnen, wie es im vocabulary S. 119 in an chá vorkommt. Es ist z. B. häufig im San tsai tsu ye zu finden, wo es einfach das hinzugefügte Neue einleitet und etwa durch unser „Zusatz“ übersetzt werden könnte (an bedeutet bekanntlich die Richterbank). Ein Index dient dazu, den Gebrauch des ungemein nützlichen und belehrenden Buches zu erleichtern, welches, wie gesagt, nicht allein für den Dolmetscher, sondern auch für die des Chinesischen Beflissenen überhaupt eine wichtige Ergänzung der bisherigen Hilfsmittel ist.

K. Himly.

Bemerkung zu Band XLII S. 41.

Herr Dr. M. Klamroth schlägt vor, Ja'qûbî I, ١٣٩ l. 4 statt الكردجات zu lesen الدرجات und verweist dafür nach S. 4, Anm. 1. Dort lesen wir: „Für das unbekannte كُردجات, welches ein persisches Lehnwort sein müsste, lese ich das durch den Zusammenhang geforderte درجات = βαθμοί“ u. s. w. Ich erlaube mir, den geehrten Kritiker in Bezug auf das Wort كردجات zu verweisen nach Fihrist S. ٢٧٨ l. 6, wo ein Buch oder Abhandlung erwähnt wird unter dem Titel:

كتاب تقطيع كردجات الجيب

In einer Note zur bezeichneten Stelle S. 131, 132 bemerkt der gelehrte Herausgeber, nachdem er die verschiedenen Schreibweisen des Wortes aufgezählt hat, dasselbe komme auch sonst an verschiedenen Stellen vor und sei von Reinaud u. a. in der Einleitung zu Abu-'l-Fidâ S. XLII, Anm. 4 erklärt als ein Sanskrit Lehnwort = cramadjia, sinus droit. Ob diese Ableitung richtig sei, muss ich dem Urtheile der Sanskritisten überlassen (ich hege einige Zweifel), allein soviel steht fest, dass die Lesart vollkommen richtig ist und das Wort كردجات überhaupt nicht als „unbekannt“ bezeichnet werden darf.

Weil ich mich jetzt mit völlig verschiedenen Sachen beschäftige, bin ich nicht im Stande, die wichtigen Bemerkungen des Herrn Kritikers durchgehends zu prüfen; ohne Zweifel hat er, wie man berechtigt war zu erwarten, viele gute Emendationen vorgeschlagen, doch hat er bisweilen etwas mit Unrecht getadelt, z. B. wenn er S. ١٩٩, l. 1 v. u. وتجارى statt وتجار lesen will. Er scheint dabei übersehen zu haben, dass die arabische Orthographie solcher Infinitiv-Formen von Verben ult. ى die Schreibweise وتَجَارٍ vorschreibt und dass وتجارى fehlerhaft sein würde.

Dr. M. Th. Houtsma.

Ein Nachtrag zu der Abhandlung über „Gebrauch von Psalmen zur Zauberei".

Im letzten Hefte dieser Zeitschrift [1]) hat Hr. C. Kayser einige Notizen aus einer syrischen Hs. mitgetheilt, aus denen die magische Kraft, die vom ursprünglichen Verfasser dieser Notizen den Psalmen beigelegt wird, hervorgeht. Die eigentliche Quelle dieser Notizen wird aber nicht ermittelt. Diese ist eine jüdische, nämlich das oft gedruckte und mehrmals — z. B. von Theophrastus Paracelsus — in modernen Sprachen bearbeitete, sogenannte ספר שמוש תהלים „Buch über die [magische] Verwendung der Psalmen" [2]). Doch hat der syrische Bearbeiter, der ja überhaupt nicht wie das hebräische Buch allen Psalmen ihre Verwendung zuweist, sondern nur einzelnen, nicht einfach übersetzt, sondern gekürzt und umgestellt und auch zugesetzt. Möglich, dass er einen von den Druckausgaben abweichenden Text benützt hat, von dem ich dann vermuthen würde, dass er in kurzen Verszeilen abgefasst war. Dadurch würde sich nämlich die Besonderheit erklären (vgl. p. 461), dass im syrischen Texte Versabtheilungen stehen, die für das Syrische nicht zutreffend sind. Der Syrer hätte dann in seiner Wiedergabe einfach die Bezeichnung für die Ausgänge der hebräischen Verszeilen bewahrt. Da der gedruckt vorliegende hebräische Text stark mit aramäischen Stücken versetzt ist, will ich die Möglichkeit nicht unerwähnt lassen, dass der Syrer eine ganz aramäische Vorlage benützte.

Zur Erhärtung meiner obigen Behauptung diene folgendes:

Ps. 5 ist nach S. zu gebrauchen „Wenn du vor dem Richter erscheinen musst". Aehnlich H. אם יש לך עבודה גבי שלטון „Wenn du bei dem Machthaber ein Geschäft hast".

Ps. 10 ist, „über Wasser gelesen", nach S. gegen Fieber nützlich. Aehnlich H., nur dass er gleich den Urheber solcher Krankheit, den Dämon, bekämpft [3]). (Wenn nicht etwa einfach zwischen שדא und אשתא eine Verwechslung stattgefunden hat).

Ps. 11 dient dem S. zur Besiegung seiner Feinde. Ebenso lässt ihn H. gegen אנשים רעים וסכנות „schlechte Menschen und Gefahren" anwenden.

1) p. 456 ff.

2) s. Wolf, Bibl. Hebr. IV pag. 1060—4, Steinschneider. Cat. Bibl. Hebr. in B. Bodleyana p. 644. Vor mir habe ich die Ausgabe Amsterdam 1658 kl. 8⁰ (H. und eine deutsche Bearbeitung von G. Selig: Sepher Schimusch Tehillim oder Gebrauch der Psalmen zum leiblichen Wohl der Menschen (Neudruck) Stuttgart 1849 kl. 8⁰ (D.). Kayser's syrischen Text nenne ich S.

3) Hier kommt in H. die 9 vor, die Kayser p. 461 A. 3 bei S. vermisst.

Ps. 19 soll nach S. gut für „Kopfschmerz“ sein, nach H. für פתיחת הלב „Aufthun des Herzens“ d. h. des Verstandes (D.: offenes und erweitertes Herz zum Studiren), also auch eine Art Beseitigung einer „Kopfbeschwerde“.

Ps. 20 S. ܟܐܒ ܠܒܐ nach Kayser nicht (geistig): Herzleid, sondern (körperlich): Herzweh. Doch scheint צרה bei H. („Gefahr und Plage“ bei D.) darauf zu deuten, dass das Wort geistig zu fassen ist.

Ps. 21 hat nach S. zwei Verwendungen (H. hat bei vielen Psalmen mehrfache Verwendungen); nur die zweite: „Wenn du zu Machthabern gehst“ findet sich bei H. אי בעית למיזל לפני רב או שלטון „Wenn Du vor einen Grossen oder einen Machthaber gehen willst“. Die erste steht nicht in H., ebensowenig wie die ähnliche Verwendung von Ps. 22.

Eine weitere Untersuchung im Einzelnen lohnt kaum. Uebereinstimmung zwischen S. und H. findet weiter Statt z. B. bei Ps. 25, 29, 30 Anfang u. a., Disharmonie dagegen bei 32, 33 u. a. Auf eine stattgehabte Verschiebung deutet, dass S. 75 mit H. 71, S. 80 mit H. 78 und S. 93 mit H. 89 stimmt. Die verschiedene Zählung der Capitel im Psalter erklärt die Abweichung nicht.

D. Simonsen.

Dem Andenken

Heinrich Leberecht Fleischer's,

geb. 21. Februar 1801, gest. 10. Februar 1888.

In wenigen Tagen ist ein Jahr vergangen, seitdem unser Altmeister, Geh. Rath H. L. Fleischer, Ritter des Ordens pour le mérite u. s. w. von uns geschieden ist. und so soll das letzte Heft unsrer Zeitschrift für das Jahr 1888 nicht hinausgehen. ohne ein Blatt bewundernder und dankbarer Erinnerung an den seltenen Mann, dem auch unsre Deutsche Morgenländische Gesellschaft bei ihrer Gründung und Weiterentwicklung zu voller Blüthe mehr zu verdanken hat als irgend einem andern Mitglied. Fleischer starb am Abend des 10. Februar 1888 und wurde am 13. auf dem Johannisfriedhof in Leipzig zur letzten Ruhe bestattet, nachdem in den Räumen, in denen er über 28 Jahre gelebt und gelehrt hatte, an seiner Bahre Prof. Windisch, als zeitiger Dekan im Namen der Fakultät und Universität wie auch unsrer Gesellschaft. und darauf Prof. Delitzsch, als ältester Schüler Fleischers im Namen derselben weihevolle Worte gesprochen hatten [1]). Ein äusserlich wenig bewegtes, innerlich um so reicheres Leben. von einer Dauer wie es Wenigen beschieden ist, lag hinter ihm: bis zum letzten Athemzuge erfreute er sich völliger geistiger Frische. Die böse Krankheit, welche zuerst 1884 in Reichenhall, dann heftiger im Frühjahr 1885 auftrat, weiterhin aber wie es bei Hochbetagten öfter der Fall ist, nur in grösseren Zwischenräumen und dann auch minder heftig sich zeigte, auch sie vermochte nicht, weder die Thätigkeit des Gelehrten. noch des Lehrers ganz zu unterbrechen. Während er die Sommermonate auf Rath seines Arztes in der Nähe von Leipzig, zuerst in Altschönefeld, das letzte Jahr in Gaschwitz zubrachte und dort rüstig an seinen Beiträgen zu Dozy's Supplément und an der Herausgabe seiner kleinen Schriften weiter arbeitete. führte ihn der Winter in seine Behausung zurück, wo er seine Lehrthätigkeit

1) Beide Reden hat Unterzeichneter gehört und auch im Manuscript vor sich gehabt. Es ist natürlich. dass er sich in seinen Gedanken mit den Rednern vielfach begegnete.

zwar beschränken musste, aber nie ganz aufgab. Am 17. November 1888 hat er dort sein letztes Colleg „Erklärung des Baiḍâwî“ gelesen. Wer in diesen letzten Jahren die Gelegenheit und Freude hatte, ihn aufzusuchen, musste erstaunt sein über die lebendige Theilnahme, mit der er die neuen Erscheinungen auf dem Gebiete seiner Wissenschaft bis in's Einzelne hinein verfolgte und wie er in Begeisterung auflebte, wenn er seine Meinung über die Frage, um welche das Gespräch sich gerade drehte, ausführlich bekundete und begründete. Nur in dem letzten halben Jahre musste man vorsichtig sein, die Besuche nicht zu lange auszudehnen, denn auf die augenblickliche Erregung pflegte ein Rückschlag zu folgen, der die Angehörigen mit gerechter Besorgniss erfüllte und zur Vorsicht mahnte. Der Besucher selbst aber hatte jedesmal den Eindruck der altgewohnten, kaum geminderten Frische. Und so hat er auf seinem letzten Lager, als die Kräfte schon bedenklich zu schwinden begannen, noch Jâziǵî's Kritik des Dozy'schen Wörterbuchs übersetzt und seinem Schwiegersohn Prof. Mühlau die genaueste Anweisung gegeben, was Alles und wie es in den dritten Band seiner kleinen Schriften aufgenommen werden sollte. Seine Wissenschaft war es, die ihn auch auf dem Schmerzenslager noch lebhaft in Anspruch nahm. Die belebende Wirkung, welche die Beschäftigung mit ihr auf ihn übte, erkannte auch sofort der Bildhauer Schilling, dem wir die wohlgelungene Büste Fleischer's verdanken, welche künftig die Aula der Universität Leipzig zieren wird, als bei einer der Sitzungen zufällig ein Bekannter eintrat und sofort ein wissenschaftliches Gespräch begann; die plötzliche Veränderung in den Gesichtszügen veranlassten den Künstler zu wesentlichen Aenderungen.

Es kann unsere Absicht nicht sein, auf diesen wenigen Seiten in biographische Einzelheiten näher einzugehen. Mit Zugrundelegung seines von Jugend an bis in die letzten Tage mit peinlicher Gewissenhaftigkeit geführten Tagebuches, eines sorgfältig âufbewahrten, fast überreichen Briefwechsels (namentlich die Briefe an seinen Vater und von ihm sind vollständig erhalten) und lebendiger Familienerinnerungen bereiten seine Söhne im Verein mit ihrem Schwager Mühlau eine ausführliche Lebensbeschreibung vor. Nur ein weniger bekanntes Geschehniss, welches leicht seinem Leben eine andere Bahn hätte geben können, soll hier berührt werden, dass er nämlich in Paris einmal den Entschluss gefasst hatte, Missionär zu werden, aber durch die abweisende Antwort von Basel veranlasst wurde, diesen Plan wieder aufzugeben. Das Lehrbedürfniss, das ihn beseelte, hätte so eine ganz andere Richtung bekommen; aber gewiss nicht die, welche seiner Natur allein entsprach, und die Basler Antwort hatte Recht, wenn sie meinte, er passe doch nicht ganz für die Missionsthätigkeit und sei wohl zu etwas noch Höherem berufen.

Alle Vorbedingungen waren gegeben, um ihn zu einem der hervorragendsten und weitwirkendsten Universitätslehrer zu machen.

In Paris hatte er vor Allem bei de Sacy und Caussin de Perceval studirt, und er wurde nie müde, dankbar anzuerkennen wie viel er jenen Männern verdankte für die Erkenntniss der Sprachen und Literaturen, welche Zeit seines Lebens sein ganzes Denken und Thun ausfüllen sollten. Als durchaus fertiger und sofort allseitig anerkannter Gelehrter tritt er 1835 in Leipzig seine akademische Laufbahn an, und wenn er später sich wesentlich auf die drei islamischen Sprachen Arabisch, Persisch, Türkisch zu beschränken liebte, so beweisen die aus jener ersten Zeit erhaltenen Kollegienhefte und die zahlreichen Kritiken und Besprechungen, welche er zumal in der alten Jenaer Literaturzeitung, im Hallischen Literaturblatt und in Gersdorfs Repertorium niederlegte, wie gründlich sein Wissen auch auf weiteren Gebieten war. Sein Erfolg als Lehrer war ein selten grosser. Mit seiner Liebe zur Wissenschaft, die auf einem lauteren Triebe zur Wahrheit ruhte, verband sich die hingebendste Liebe zu seinen Schülern, und seinem Lehrerfolg entsprach die dankbarste Verehrung derselben. Packend und unmittelbar überzeugend war seiner Lehre Klarheit, die eben hervorging aus der musterhaften Beherrschung des ganzen Stoffes, welche neben den wichtigsten Fragen auch minder Wichtiges, als nothwendiges Glied im Ganzen, mit gleicher Sorgfalt erwog. Wer ihn so mit wahrem innern Vergnügen, wie es sich in seinen Augen wiederspiegelte, lehren hörte, dem erschien jede von ihm erwogene Frage selbstverständlich und einfach, bis er selbst versuchte, eine ähnliche ähnlich zu lösen.

Es ist gewiss zu beklagen, dass wir von ihm, dem besten Kenner der drei genannten Sprachen, namentlich des Arabischen, im Occident, und man darf wohl hinzufügen auch im Orient, kein zusammenfassendes systematisches Werk, etwa eine Syntax der arabischen Sprache, erhalten haben. Das lässt sich aber wohl vollständig daraus erklären, dass er sich und sein Wissen nicht nur seinen Schülern, sondern Allen und Jedem zur Verfügung stellte, der eine Auskunft auf diesem Gebiet wünschte. Mit welcher Sorgfalt er, der es wohl am Wenigsten bedurfte, sich auf jede Vorlesung vorbereitete, beweisen Hunderte von Zetteln, die sich in seinem Nachlass vorfanden, etwa mit der Aufschrift: Für die arabische Gesellschaft, zur Ḥamâsa u. s. w. Er pflegte solcherlei für künftig möglichen Gebrauch sorgfältig aufzuheben. Wie gewissenhaft er jede an ihn gerichtete Frage beantwortete, beweisen die zahlreichen Entwürfe für die Antwortbriefe, wie sie sich auch wieder in den nachgelassenen Papieren vorgefunden haben, mit Durchstreichungen und Besserungen, bis ihm endlich der gewünschte Ausdruck bündig und klar genug erschien. Kurz, er stellte stets den Gelehrten in den Dienst des Lehrers.

Wer die literarischen Erscheinungen der letzten 50 Jahre aus dem Bereiche der drei islamischen Hauptsprachen mustert, wird wenig Werke finden, in denen sein Name als Rathgeber oder Mit-

helfer nicht genannt wäre, mochte er schon bei der Ausarbeitung seine Hülfe leihen, oder nach vollendetem Druck erst die im Einzelnen bessernde Hand anlegen. Und gewiss hätte das durch Jahrzehnte allbekannte „Fl.“ noch oft da stehen können und vielleicht auch müssen, wo es nicht steht. Denn da er nicht nur deswegen besserte, weil er gern besserte, sondern um der Sache und um der Wahrheit willen, und weil er schonend besserte, mehr entschuldigend als tadelnd, so gab dem Meister Jeder gern, sei es das Manuscript oder den Druck zur Nachhülfe. Freilich hat diese Art der Thätigkeit ihm sehr, sehr viel Zeit gekostet, die ein Anderer, der nur an sich denkt, lieber für eigene Arbeiten angewandt hätte; ihm war es einerlei, unter welcher Flagge die wissenschaftliche Wahrheit segelte.

Was er an eigenen Werken veröffentlicht hat, ist im Einzelnen bekannt und braucht nicht aufgezählt zu werden. In den zwei letzten Jahrzehnten beschäftigten ihn vor Allem seine „Beiträge zur arabischen Sprachkunde“. Im Anfang der sechziger Jahre fasste man in Paris den Plan, die arabische Grammatik seines Lehrers de Sacy neu herauszugeben. Da Verhandlungen mit ihm wegen einer Ausgabe nicht zum Ziele führten, beschränkte er sich darauf, unter genanntem Titel in elf Heften vom Jahre 1863—1884 in den Berichten der königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften die gewaltige Reihe von Berichtigungen und Zusätzen erscheinen zu lassen, welche nicht nur seine glänzende Beherrschung des Stoffes beweisen, sondern auch den grossen Fortschritt, den die Erforschung und Erkenntniss arabischer Grammatik ihm verdankt. Wer zu diesem reichen Material, das er im ersten Bande seiner kleinen Schriften nochmals durchgeprüft und bereichert hat, noch seine fortlaufenden Bemerkungen zu Dozy und die oben berührten Verbesserungen zu verschiedenen Textausgaben — es sei nur erinnert an Abulmaḥâsin, die Marâṣid, Jâḳût — fügt, der wird in ihnen allen zusammengenommen wohl auf jede Frage der arabischen Grammatik eine Antwort finden oder mindestens einen Fingerzeig zu ihrer Lösung. Diese einzelnen Bemerkungen gleichen einer Fülle von Perlen, die noch nicht zu einem Kunstwerk aneinander gereiht sind und bieten uns einen werthvollen Ersatz für die systematische Grammatik und Syntax, die ungeschrieben geblieben sind. Solcher Perlen sind in Fleischers Nachlass noch ungezählte zu finden. Seine Bibliothek, soweit sie aus gedruckten Büchern bestand, ist für die königliche Bibliothek in Berlin angekauft worden, in ihr auch alle Handexemplare Fleischers mit zahllosen Randbemerkungen, von denen er selbst wohl viele verwerthet hat, viele noch der Verwerthung harren. Wir können der Preussischen Regierung und der königlichen Bibliotheksverwaltung nicht dankbar genug sein, dass sie die Auswanderung der Bibliothek nach Amerika verhindert hat; die Handexemplare Fleischers werden als „libri cum notis manuscriptis“ neben dem Nachlass Rückerts einen

würdigen Platz finden. Nur seinen durchschossenen Freitag, in welchem kein Fleckchen unbeschrieben geblieben ist, hat die Sächsische Regierung für die Leipziger Universitätsbibliothek erworben und damit einem Wunsch der Familie entsprochen, dass er als werthvolle Erinnerung an dem Orte der mehr als fünfzigjährigen Thätigkeit Fleischers bleiben möge. Auch die zusammenhängenden lexicalischen Manuscripte Fleischers, wie die vollständigen Copien der koptisch-arabischen und griechisch-arabischen Wortverzeichnisse in Paris, wurden von der Familie der Leipziger Bibliothek überwiesen. Seine übrige handschriftliche Hinterlassenschaft ist theils derselben Bibliothek, theils der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft als Geschenk übergeben worden. Es ist eine Dankesschuld für Fleischers Schüler und zugleich eine Pflicht der Wissenschaft gegenüber, die an den genannten Orten noch liegenden Schätze zu heben und allgemein zugänglich zu machen (etwa als Fortsetzung der kleinen Schriften) und das geistige Eigenthum des Verstorbenen der Familie als geschlossenes Ganzes zu wahren.

In der Liste der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft trägt Fleischer die Nummer Eins und er wird sich wohl im Einverständniss mit den Mitbegründern als Erster eingeschrieben haben, zum Zeichen, dass er vor Allen den grössten Eifer entwickelte, die Gesellschaft in's Leben zu rufen; in seinem Hause waren die Vorberathungen gepflogen worden. Die erste Versammlung Deutscher Orientalisten hat im Anschluss an die siebente Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner vom 1.—4. October 1844 in Dresden stattgefunden, und in Folge derselben hat sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft am 2. October 1845 zu Darmstadt constituirt. Fleischers unausgesetzte weitere Bemühungen für das Wohl und die Entwicklung der Gesellschaft alle aufzählen wollen, hiesse eine Geschichte derselben schreiben, die wohl besser für ihr fünfzigjähriges Jubiläum vorbehalten bleibt. Bei der Herausgabe der Jahresberichte für 1845 und 46, und seit 1847 der Zeitschrift und der wissenschaftlichen Jahresberichte war er als Redacteur zumeist betheiligt. In den ersten Jahren der Gesellschaft traten, wie natürlich, öfter Meinungsverschiedenheiten unter den leitenden Mitgliedern auf und Fleischers vermittelnder und ausgleichender Art, die nur das Gedeihen der Sache im Auge hatte, ist es nicht zum Wenigsten zu verdanken, dass das Leben der Gesellschaft schon seit lange in den glatten Bahnen verläuft, dir wir Jüngeren allein kennen. Er leitete die Redaction der Zeitschrift die ersten sechs Jahre ihres Bestehens und war dann wieder von 1866 bis 1879 im Geschäftsführenden Vorstand, oft bis tief in die Nacht oder schon am frühsten Morgen für das Wohl der Gesellschaft bis zur Ueberarbeitung thätig. Mit welcher Sorgfalt er stets die Herausgabe der Zeitschrift, zumal soweit sie sein wissenschaftliches Gebiet betraf, überwachte, beweisen

schon äusserlich die vielen von ihm herrührenden Bemerkungen unter dem Text und gewiss hat auch hier seine bessernde Hand oft nachgeholfen, ohne dass er genannt sein wollte. Und als er mit dem Jahr 1880 definitiv aus dem Vorstand austrat, blieb er doch bis zu seinem Ende der erfahrene, allzeit bereite Berather, so oft sein Rath erbeten wurde. Die Generalversammlungen der Gesellschaft besuchte er regelmässig, bis das höhere Alter Unterbrechungen gebot und auch da war sein Verlangen, diesen Vereinigungen beizuwohnen, ein so lebhaftes, dass es seiner Gattin und der ganzen Familie manchmal nur mit Hülfe des ärztlichen Einspruchs gelang ihn zurückzuhalten. Die letzte Versammlung, welche er besuchte, war die zu Dessau 1884. Wenn er bei diesen Gelegenheiten den Sitzungen am Vor- oder Nachmittag mit ernstem Eifer gefolgt war oder sie geleitet hatte, wusste er am Abend mit den Fröhlichen fröhlich zu sein, und Jeder wird sich mit innigem Behagen des Mannes erinnern, der aus seinem reichen Leben mit so gewinnender Liebenswürdigkeit zu erzählen wusste. Von diesem Eindruck berichten gerne nicht nur seine näheren Fachgenossen, sondern Alle, die ihn kennen lernten, zumal die Collegen der drei Nachbaruniversitäten Leipzig, Jena und Halle, welche ihm jährlich bei ihren Pfingstversammlungen in Kösen begegneten. Und mit diesem freundlichen Bilde wollen wir von ihm scheiden.

Das Andenken an den edlen Mann, den ausgezeichneten Gelehrten, den trefflichsten Lehrer, den väterlichen Freund seiner Schüler, den liebevollsten Familienvater wird ein dauerndes und gesegnetes sein und bleiben.

Halle, Ende Januar 1889.

Thorbecke.

Namenregister [1]).

Sachregister.

—

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.



